

Heideggers Umweltethos

Die Philosophie als Ontologie der Kontingenz und
die Natur als das Nichts sowie ein möglicher
Beitrag des Denkens in Japan



CARL FRIEDRICH KREß

*Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Philosophie*

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin:
Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz
Dekan der Philosophischen Fakultät I:
Prof. Michael Seadle, PhD

Gutachter:
Professor Dr. Christian Möckel
PD Dr. Jens Heise

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades

4. Februar 2013

Disputation

Inhaltsverzeichnis

I. Besinnung	3
1. Einleitung	5
1.1. Anstelle eines Vorworts: Eine Rezension	6
1.2. Heidegger und das fernöstliche Denken	8
1.3. Methodologische Vorbemerkungen	9
1.4. Gang der Untersuchung	16
2. Der phänomenologische Weltbegriff	23
2.1. Ziel der folgenden Klärung	23
2.2. Heidegger	24
2.3. Husserl	25
2.4. Horizont der Horizonte	27
3. Der erkenntnistheoretische Subjektivismus	31
3.1. Kulturphilosophie und Anthropologie	31
3.1.1. Cassirer	31
3.1.2. Plessner	33
3.1.3. Ergebnis	37
3.2. Heideggers Ansatz	40
4. Die Transformation des Subjektivismus	43
4.1. Subjekt und Außenwelt	43
4.2. Subjekt und Sinnlichkeit	44
4.3. Subjekt und Sinn	46
4.3.1. Subjektivismus bei Hegel	47
4.3.2. Hegels Überwindungsversuch	49
4.3.3. Das Böse	51
4.3.4. Das Erleben	52
4.3.5. Sinn und Kontingenz	55

Inhaltsverzeichnis

5.	Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus	59
5.1.	Quellenlage	62
5.1.1.	Heideggers Publikationen	62
5.1.2.	Nietzsches Nachlass	63
5.2.	Heideggers Interpretationsmethode	64
5.3.	Gang der Deutung	65
5.3.1.	Erste Phase	66
5.3.2.	Zweite Phase	68
5.4.	Neubewertung	70
5.4.1.	Ewige Wiederkunft	70
5.4.2.	Wille zur Macht	73
5.4.3.	Wandel in Heideggers Interpretation	76
5.4.4.	Bedeutung im Gesamtwerk	79
6.	Besinnung: Ontologie der Kontingenzt	85
6.1.	Destruktion und Konstruktion	87
6.2.	Metontologie	90
6.3.	Ontologie der Kontingenzt	92
7.	Kontingenzt-Regionen	99
7.1.	Welt und Erde	101
7.1.1.	Überwindung der Ästhetik	101
7.1.2.	Region der Erde	103
7.1.3.	Physis ohne Techne	106
7.1.4.	Keine natürliche Natur	110
7.1.5.	Physis in der Techne	111
7.1.6.	Vergleich Ost-West	119
7.1.7.	Das Naturereignis	124
7.2.	Das Göttliche	130
7.2.1.	Die Region des Göttlichen	130
7.2.2.	Individuelles und Überindividuelles	132
7.2.3.	Das Gemeinschaftliche	134
7.2.4.	Die Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen	136
7.2.5.	Gott und Öffentlichkeit	140
7.2.6.	Gott und Errettung	141
7.3.	Sprache	144
7.3.1.	Sprache und Denken	144
7.3.2.	Sprache und Ereignis	146
7.3.3.	Sprache und Metaphorik	151

7.4. Verhältnis der Regionen	153
8. Umweltethik und Umweltethos	157
8.1. Die Environmental Ethics	158
8.2. Kritik wertethischer Ansätze	162
8.3. Ethosdenken	164
8.3.1. Ethos der Gelassenheit	165
8.3.2. Partikularismus und Universalismus	167
 II. Begeisterung	 175
9. Japan und die Ontologie der Kontingenz	177
9.1. Hermeneutische Situation	178
9.1.1. Japanische Ansichten	178
9.1.2. Aufbruch nach Asien	181
9.2. Vorbelastung Heideggers	187
9.3. Japan und der Umweltdiskurs	191
9.3.1. Mythos japanischer Naturverbundenheit	191
9.3.2. Philosophie und Wirklichkeit	195
10. Zur Diskursivität des Nichts	201
10.1. Das Nichts bei Heidegger	203
10.1.1. Facetten des Nichts	203
10.1.2. Phänomenologie und Meontologie	205
10.2. Das Nichts im Osten	207
10.2.1. Methodische Vorbemerkung	207
10.2.2. Das Nichts als Leere	211
10.2.3. Das Nichts als Seiendheit	215
10.2.4. Das Nichts als Sein	217
10.2.5. Das Nichts als Absolutes	220
10.2.6. Schwächen der verschiedenen Theoretisierungen	232
10.3. Westliche Meontologie	235
10.3.1. Meontologie und Wissenschaften	235
10.3.2. Meontologie und freie Persönlichkeit	240
10.3.3. Vergleich: Seinsvergessenheit in Japan	247
11. Schlussbetrachtung	251
11.1. Ergebnisse	251
11.2. Kritische Würdigung	253

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis	256
Danksagung	285

Teil I.

Besinnung

1. Einleitung

„Der gegenwärtige planetarisch–interstellare Weltzustand ist in seinem unverlierbaren Wesensanfang durch und durch europäisch–abendländisch–griechisch ... Was sich wandelt, vermag dies nur aus dem gesparten Großen seines Anfangs. Demgemäß kann der gegenwärtige Weltzustand einen wesenhaften Wandel oder auch schon dessen Vorbereitung nur aus seinem Anfang empfangen, der unser Weltalter geschickt bestimmt. Es ist der große Anfang. Zu ihm gibt es freilich keine Rückkehr. Gegenwart als uns Entgegenwartendes wird der große Anfang nur in seinem Kommen zum Geringen. Dieses Geringe kann aber auch nicht mehr in seiner abendländischen Vereinzelung verbleiben. Es öffnet sich den wenigen anderen großen Anfängen, die mit ihrem Eigenen in das Selbe des Anfangs des un–endlichen Verhältnisses gehören, worin die Erde einbehalten ist.“

MARTIN HEIDEGGER: Hölderlins Dichtung / „Andenken“¹

„Und keiner hat sich dabei so weit auf den schwankenden Boden unkonventioneller Begriffe vorgewagt, daß Menschheitserfahrungen anderer Kulturen, insbesondere Asiens, erstmals als unsere Erfahrungsmöglichkeiten sich von ferne abzeichnen.“

HANS-GEORG GADAMER über Martin Heidegger. In: Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau²

¹(GA 4, S. 177)

²(Gadamer, 1995, S. 220)

1. Einleitung

1.1. Anstelle eines Vorworts: Eine Rezension

Die Arbeit des Autors stellt erneut die alte Frage nach einem interkulturellen Dialog zwischen Ost und West auf der Grundlage des heideggerschen Denkens. Anders als vorige Versuche jedoch kündigt sie von einem neuen eurozentristischen Selbstbewusstsein der kontinentalen Philosophie. So erweist sich ein durch die bürgerliche Brille Ernst Cassirers gelesener Heidegger dem Autor als inkompatibel mit den gängigen Artikulationen fernöstlicher Welterfahrung. Herausgekommen ist ein wenig spritziges, da behäbig systematisches Plädoyer für das Europäische, für die Vielheit der symbolischen Formen, das dem Sein vor dem Nichts den Vorzug gibt. Kennzeichnend für die fernöstlichen Diskurse des Nichts sei, dass sie gerade das, was sie versprechen, nicht einlösen: Buddhas Rede vom Nichts erschöpft sich im Gestus der hohlen Hand, während Athene mit Schwert und Schild ins Feld zieht, um das Nichts überall dort aufzusuchen, wo es den Menschen am schonungslosesten seiner eigenen Kontingenz aussetzt.

Habe doch erst das Abendland den Abgrund der Kontingenz, über dem heute alles Denken schwebt, durch seine Wissenschaften selbst gegraben. Niemand sonst habe den Ast, auf dem er saß, so konsequent abgesägt wie der westliche Geist durch sein bohrendes Fragen. Frustriert wird damit auch Heideggers Hoffnung, den abendländischen Imperialismus als einen von Gestell und Verstellung bestimmten Industrialismus durch die meontologischen Tranquilizer fernöstlicher Nichtsphilosophie zu bändigen.

Ihre Wirksamkeit kann nämlich zu Recht bestritten werden: In der allgemeinen Orientierungslosigkeit jedoch habe das Subjekt gelernt, dass es sich auch ohne transzendentalphilosophische Legitimation ganz gut leben lässt. So hat sich das Ich stattdessen in einem oberflächlichen Way-of-life-Subjektivismus eingerichtet, dessen zügelloser Konsumismus die natürlichen Lebensgrundlagen immer stärker bedroht. Dieser Sinngebungsstrategie stellt sich kein fernöstliches Nichts mehr entgegen, selbst wenn dieses dreimal nicht als bloße Negation vorgestellt würde.

Das einzige Kraut, das gegen diese letzte beharrliche Form des Subjekts gewachsen ist, gedeiht vielmehr auf europäischem Boden. Aus einem doppelt reflexiv gelagerten ästhetischen Naturzugang gewinnt Heidegger sein Tonikum: Die kontingenzbezeugende Kraft

1.1. Anstelle eines Vorworts: Eine Rezension

einer sich in ihrem Offenbaren offenbarenden natürlichen Umwelt soll mit einer griechisch-archaischen Physis konfrontieren, die sich der Sinngebungsgewalt des Subjekts entzieht und es in seine seynsgeschichtliche Verantwortung ruft: Nicht die Natur als Werte-Reich wird hier konstruiert, sondern das Andere des Subjekts als etwas, an dem anthropozentrische Sinngebungsversuche scheitern, da die Physis dem Subjekt die normative Kraft der Kontingenz vergegenwärtigt.

Nach dem systematischen Abschreiten der frühen heideggerschen Holzwege zeigt sich also dieser letzte Ausweg aus dem Dickicht der Fragen als Heideggers Antwort auf die Umweltproblematik. Kreist das heideggersche Denken immer wieder um die Bestimmung des Nichts als das Andere des Subjekts, so kann es nicht ausbleiben, dies mit fernöstlichen Nichts-Konzepten zusammenzubringen. Der darauffolgende Versuch einer konstruktiven interkulturellen Verunsicherung lässt allerdings weder Autor noch Leser an der immer fester werdenden Gewissheit zweifeln, dass sich der europäische Begriff des Nichts gerade durch sein hohes Maß an Diskursivität gegen den fernöstlichen abhebt. So schließt die Arbeit unterm Strich mit einem positiven Ergebnis und einem negativen: Wo die heideggersche Antwort auf die Umweltfrage philosophisch überzeugen kann, da lassen sich von asiatischer Seite keine spezifisch östlichen Beiträge vorstellen.

So oder so ähnlich könnte eine Rezension vorliegender Arbeit aussehen. Die Arbeit möchte versuchen, ohne sentimentale Töne Abschied zu nehmen von der *Tradition gegenseitiger Selbstbestätigung*, welche bis in unsere Zeit hinein das Aufeinandertreffen beider Kulturkreise bestimmt. Auch wenn sich in der gegenseitigen Selbstbestätigung zuvorderst der Respekt für das Gegenüber Ausdruck verschafft, darf das Ablehnen dieser Haltung seinerseits nicht als Aufkündigen des Dialoges angesehen werden. Verbirgt sich hierin doch die Chance auf ein Gespräch, das sich von den Patriarchen beider Traditionen löst und seine eigenen Antworten auf die Probleme unserer Zeit findet.

Insofern sich der beschriebene Argumentationsweg aus den objektiven Ergebnissen einer stringenten Heidegger-Interpretation ergibt, ist es der Anspruch dieser Arbeit, die Loslösung von überkommenen Vorstellungen nüchtern aus der Sache heraus zu begründen. Dies verspricht auch im Detail nicht weniger spannend zu werden, als es der Bruch mit einer Tradition im Ganzen ohnehin schon ist.

1. Einleitung

1.2. Heidegger und das fernöstliche Denken

Durch eine Vielzahl von Arbeiten, in welchen eine Verbindung zwischen Heideggers Philosophie und dem fernöstlichen Denken hergestellt wird, zieht sich eine Traditionslinie. Aufgrund der umfangreichen Thematik, die sowohl eine historisch-kritische Kenntnis des heideggerschen Werkes als auch eine quellenkritische Kenntnis fernöstlicher Schriften verlangen würde, beschränken sich die meisten Arbeiten bislang auf Teilaspekte beider Werke, so dass sie unter Auslassung des jeweiligen Kontextes Korrelationen bilden. Diese bestehen meist recht oberflächlich aus einfachen Nebeneinanderstellungen von ähnlichen Aussagen oder auch aus der problematischen Identifikation bestimmter Begriffe.³ Hier sind beispielsweise Stambaugh's Parallelisierung von Heideggers *Weg*-Metapher und dem daoistischen *Dao* sowie das Zusammenstellen von *Gelassenheit* und *wu wei* zu nennen.⁴ Nur durch Weglassen der geschichtlichen Kontexte können solche Konstruktionen eine gewisse Binnen-Plausibilität beanspruchen. Dagegen rufe man sich in Erinnerung, dass Heidegger die Gelassenheit als seynsgeschichtliche Antwort auf die Frage nach der neuzeitlichen Technik formuliert. Andere philosophiegeschichtliche Studien, wie die von May, versuchen den Einfluss ostasiatischen Denkens auf Heidegger zu bestimmen. Aufgrund einer fehlenden systematischen Auslegung des heideggerschen Denkens gelingt es ihnen jedoch nicht, diesen Einfluss angemessen *inhaltlich* zu rekonstruieren.⁵ So stößt die Studie von May leider nicht zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den betrachteten Vorstellungen durch. May zeigt zwar beispielsweise sehr detailliert, wie Heidegger vermeintlich *Tao* und *Sage* gleichsetzt,⁶ eine Plausibilisierung dieser Identifikation erfolgt jedoch nicht, da nicht erläutert wird, welche Bedeutung die Begriffe in ihrem jeweiligen ursprünglichen Kontext haben.

Verschiedene weitere Gründe kommen hinzu und führen für die akademische Philosophie zu einer insgesamt schwierigen Ausgangslage, will sie Heideggers Vermutung überprüfen, dass im fernöstlichen Denken Anleihen gemacht werden können, die dem europäischen Denken aus der diagnostizierten Krise helfen. Hier ist zunächst die Sprachbarriere zu nennen.

³Eine Zusammenfassung liefert die Überblickstudie Ma (2008), dort beispielsweise S. 15-19. Symptomatisch dafür ist auch der Sammelband Hartig (1997), der gar nicht erst beansprucht, einen roten Faden zu finden.

⁴Vgl. Stambaugh (1987).

⁵Vgl. May (1989).

⁶Vgl. ebenda § 4.

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

Während für gewöhnlich das Erlernen einer europäischen Sprache bei asiatischen Philosophen dazugehört, ist das Studium einer asiatischen Sprache im Westen keinesfalls eine gängige Option der philosophischen Lehrpläne – eine Situation, die sich mit Einführung der BA-Studiengänge zu verschärfen scheint.

Auch editorische Gründe erschweren das Unterfangen. So ist das Gesamtwerk Heideggers bislang noch nicht gänzlich zugänglich und entscheidende Lücken werden erst mit dem Erscheinen neuer Bände der *Gesamtausgabe* geschlossen. Diese und weitere Umstände bedingten auch, dass Heideggers Spätwerk bislang noch unzureichend ausgelegt ist – gerade hier finden sich jedoch die wichtigsten Ansätze für einen Dialog, weit weniger in der frühen Phase der Metaphysikkritik. Zuletzt bleibt zu sagen, dass erst im vergangenen Jahrzehnt eine intensivere Beschäftigung mit Heidegger im angelsächsischen Raum eingesetzt hat, womit der akademischen Philosophie lange Zeit schlicht die amerikanisch-britische *Manpower* fehlte, diese umfangreiche Aufgabe zügig voranzutreiben. Umso mehr ist die Wertschätzung, die Heideggers Werk dort nun erfährt, zu begrüßen.⁷

Auch die vorliegende Arbeit kann nicht alle der genannten Mängel beheben. Sie kann keine Gesamtinterpretation des heideggerschen Denkweges vorlegen und diese mit allen ähnlichen Ideen fernöstlichen Philosophierens zur Deckung bringen. Trotzdem kann sie sich einem systematischen Anspruch stellen. Sie tut dies, indem sie der *inneren Stringenz* des heideggerschen Denkens folgt und aufzeigt, warum und wozu sich Heidegger einen Dialog mit fernöstlichen Traditionen wünschte.⁸ Als Grund hierfür nimmt sie die *Frage nach unserem Verhältnis zur natürlichen Umwelt und nach unserem zerstörerischen Umgang mit ihr* an. Anhand dieser Leitfrage kann systematisch geklärt werden, welche Lösungsansätze Heidegger für zielführend erachtet und inwiefern fernöstliche Denktraditionen versprechen, hierzu etwas beizutragen – oder das Problem gar besser zu lösen.

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

Die Frage nach einem Dialog kann, wie gezeigt, nicht mehr durch das Hantieren mit beliebig herausgesuchten Einzelbeispielen beantwortet wer-

⁷Hervorragende Pionierarbeit leistete allerdings bereits Parkes (1987). Dass die dort präsentierten Ansätze jedoch nicht weiterverfolgt wurden, zeigt die Notwendigkeit, das Thema neu aufzurollen. Vielleicht gelingt es auch, mit dem für 2012 geplanten 7. Band des Heidegger-Jahrbuchs einen aktiven akademischen Diskurs anzustoßen.

⁸Zu diesem Wunsch vgl. ebenfalls Ma (2008).

1. Einleitung

den. Die Wege, die Heidegger gegangen ist, müssen systematisch abgeschritten werden, so dass *Holzwege* nach und nach ausgeschlossen werden und wir uns eine Route durch den Wald von Denkansätzen bahnen. Dazu soll Heideggers Denken eigens auf die Möglichkeit eines Dialoges hin interpretiert werden, gleichsam mit der Einschränkung, das Motiv für das Aufgreifen dieses Dialoges in der *Umweltproblematik* zu sehen. Zudem soll durch die systematische Erarbeitung der in Frage kommenden heideggerischen Denkansätze ausgeschlossen werden, dass diese sich gegenseitig aufheben, ausschließen oder innerhalb des Denkweges falsch kontextualisiert werden. Indem wir die Umweltproblematik zur motivatorischen Grundlage unseres Dialoges machen, können wir die *Tauglichkeit* sowohl der heideggerischen Philosophie als auch der fernöstlichen Ansätze auf einen gemeinsamen Bezugspunkt hin *überprüfen*. Was rechtfertigt ein solches Vorgehen?

Heideggers Werk wohnt eine gewisse hermeneutische Abgeschlossenheit inne, die sich daraus ergibt, dass Heidegger stets versucht, Ganzheiten in den Blick zu nehmen. Eine solche Ganzheit ist jedoch nicht zu verstehen als die Summe aller ihrer Elemente samt Abhängigkeiten. Da solche summarisch gefassten Ganzheiten, wie Popper aus systemtheoretischer Sicht richtig sagt, niemals Gegenstand reflektierter Betrachtung werden,⁹ muss Heidegger anders als summarisch-analytisch von ihnen sprechen: Er *erzählt* von ihnen. Richard Rorty hat die Vorteile und Schwächen dieses *narrativen* Ansatzes den *analytischen* Ansätzen gegenübergestellt.¹⁰ Eine solche Philosophie verlangt nach Rorty vor allem, dass der Leser sich auf die Erzählung einlässt, ihre offenen Enden aufgreift und selbstständig zu einem Ganzen verknüpft, so dass sich ihm das *Bild* der Welt als Ganzes von einer neuen Seite zeigt.¹¹ Autoren wie Heidegger sind also auf das Wohlwollen des Lesers und dessen Mitarbeit angewiesen. Auf der anderen Seite verlangt dies vom Leser umso mehr, immer wieder zur Reflexion aus der Erzählung hervorzutreten und diese kritisch zu hinterfragen.¹² Wir brau-

⁹„Der Versuch führt zu einem unendlichen Regreß ... ein solcher Versuch müßte sich selbst einschließen.“ (Popper, 2003, S. 71)

¹⁰Vgl. Rorty (2005).

¹¹Wissenschaftspolitisch steht Heidegger damit außerdem im Gegensatz zu heutigen akademisch-analytischen Bestrebungen, die auf eine Abschaffung solcher *Weltentwürfe*, seien sie auch zu kritischen Zwecken erstellt, zielen. Vertreten wird dies etwa von Ansgar Beckermann in Prechtel (2004). Es ist nicht weniger als die Selbstverstümmelung der Philosophie, die sich hier ausspricht. Denn um über die gesellschaftliche Rolle der Philosophie Aussagen zu machen, muss diese metakritisch im Gesamtentwurf einer Welt in den Blick gebracht werden. Wer im gleichen Atemzug solche Gesamtdeutungen der Welt verbietet, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt.

¹²Katrin Froese hat dies beispielsweise dadurch geleistet, dass sie die einzelnen hermeneu-

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

chen also *einen Punkt außerhalb der heideggerschen Erzählung*, von dem aus wir diese als ganze in den Blick nehmen und bewerten können. Als diesen Punkt nehmen wir die Umweltproblematik.

In dieser Funktion zeigt sich das Umweltthema dann nicht mehr als Nebenprodukt einer seynsgeschichtlich ereigneten Kritik der Metaphysik und es ist nicht mehr bloß latent als „ökologische Suggestibilität“ vorhanden.¹³ Durch dieses heuristische Herangehen wird vielmehr die Metaphysikkritik *zum Mittel* eines Umweltdenkens gemacht. Gerade diese *Umkehrung* der Fragerichtung ist der Schlüssel zu einer kritischen Heidegger-Lektüre, denn nur sie schafft sich den zu einer Bewertung nötigen *Maßstab*: Kann Heideggers Denken uns wirklich helfen, zu einem neuen Umgang mit der Natur zu kommen? Natürlich kann sich eine solche Umkehrung *nicht* auf Selbstzeugnisse Heideggers stützen. Für Heidegger ergab sich sein Denken allein aus der seynsgeschichtlichen Zuwendung des Seins und nicht aus den praktisch-ontischen Bedrängnissen der Zeit. Hannah Arendt erweist sich in dieser Hinsicht als treue Schülerin, wenn sie dies in ihrer Würdigung wie folgt paraphrasiert: „Dies Denken hat eine nur ihm eigene, bohrende Qualität, die, wollte man sie sprachlich fassen und nachweisen, in dem transitiven Gebrauch des Verbums ‚denken‘ liegt. Heidegger denkt nie ‚über‘ etwas; er denkt etwas.“¹⁴ Heideggers philosophisches Anliegen dabei ist wohl legitim: Er möchte berücksichtigen, dass der Denker nicht von sich aus auf die Probleme des *Zu-Denkenden* kommt, er kann den Stoff für eine kritische Selbstreflexion des Denkens nicht einfach aus dem ‚vorkritischen‘ Denken nehmen. Allerdings scheint es abwegig, dass, nachdem einmal ein Problembereich gefasst ist, dieser nicht selbstständig *durch die Person des Denkers* verfolgt und selbst wieder kritisch betrachtet werden kann.

Nehmen wir also unseren Ausgang von der Umweltfrage und machen wir sie zum Kern von Heideggers Denken, so erweisen sich wichtige Abschnitte des Denkweges – wie die Kritik der Metaphysik – nur noch als Mittel, Antworten auf diese Frage zu liefern, und nicht mehr als reiner

tisch geschlossenen Erzählungen Nietzsches und Heideggers den daoistischen Ansätzen Laozis und Zhuangzis gegenüberstellt. Der methodisch klug gewählte Ausgangspunkt ist für sie dabei das Verhältnis des Individuums gegenüber diesem Ganzen. So können letztlich Ganzheiten mit Ganzheiten bezüglich der *in-between-ness* des Individuums miteinander verglichen werden. Damit zeigt sie, dass eine kritische Betrachtung genannter Autoren nicht in der analytischen Zerlegung und der Kritik jedes Teilaspektes bestehen muss. Vielmehr passt sie sich methodisch ihrem Gegenstand an, lässt die hermeneutischen Horizonte der jeweiligen Denker zunächst als Ganzes bestehen, um dann aus deren Vergleich Erkenntnisse zu gewinnen. Vgl. (Froese, 2006, S. 8 ff.).

¹³Diese hat Cho in der Spätphilosophie Heideggers ausgemacht. Vgl. Cho (1986).

¹⁴(Arendt, 1988, S. 235)

1. Einleitung

Selbstzweck. Es darf dann auch kritisch gefragt werden, ob die Mittel ihren Zweck erfüllen.¹⁵

Nach dieser methodischen Bemerkung stehen wir vor einem weiteren *handwerklichen* Problem. So macht die große Gravitation des in sich geschlossenen heideggerschen Sprachraums das Heraustreten aus Heideggers Erzählung zu einer besonderen Herausforderung.¹⁶ Im Folgenden soll zwar an zentralen Begriffen Heideggers festgehalten werden, wir wollen aber einige Erläuterungen vorausschicken, wie wir diese Kernbegriffe in unserem Vorhaben sinnvoller Weise verstehen können:

Ereignis: Unter einem *Ereignis* verstehen wir das Aufkommen neuer Sinnverhältnisse und Verweisungsstrukturen, die sich grundsätzlich weder kausallogisch noch konkludent aus bestehenden Verhältnissen ergeben. Das Ereignis bezeichnet also ein instantanes Auftreten von Sinn. Wenn wir statt von Sinn vom *Sein* sprechen, können wir auch sagen, dass sich das *Sein ereignet*. Dies betrifft zum einen die Tatsache, dass Dinge und Gesten unserer Welt *kulturell codiert* sind. Wichtiger als diese einzelnen Symbole sind in Bezug auf Heideggers Denken jedoch *die großen Erzählungen*, welche eine Kultur über die Welt hat. Heidegger denkt daher in Bezug auf das Sein und die Seyns-geschichte mehr an die *Epochen* des Seins und seine großen Zyklen wie Antike, Mittelalter und Neuzeit. Interessant sind daher jene Erzählungen dieser Epochen über Mensch und Welt, insbesondere jener *Sinn*, den wir Heutigen der Natur beimessen.

Kontingenz: Mit *Kontingenz* bezeichnen wir das *nicht notwendige Mögliche*.¹⁷ Durch diese Definition als Nichtnotwendiges bezieht sich der

¹⁵Natürlich soll dies nicht heißen, dass es allgemein sinnvoll ist, die Qualität philosophischen Denkens nur auf die Erfüllung vorgefasster Zwecke hin zu überprüfen – eine anspruchsvolle Philosophie sollte gerade diese Zwecke auch noch reflexiv einbinden. Hiermit wird vielmehr nur die *Grenze* vorliegender Arbeit markiert. Denn *ob* es überhaupt sinnvoll oder wünschenswert ist, die natürliche Umwelt zu bewahren, soll hier nicht gefragt werden.

¹⁶Die Sprachgewalt des heideggerschen Werkes scheint nicht nur auf deutschsprachige Autoren starke Wirkung auszuüben, auch manche Arbeit etwa chinesischer Autoren bleibt völlig in der heideggerschen Begrifflichkeit befangen. Vgl. bspw. Peng (1998). Dies ist umso bedauerlicher, als hier nicht nur die philosophisch-kritische Distanz, sondern auch Potenziale interkultureller Kritik verloren gehen – der archimedische Punkt außerhalb des heideggerschen Sprachraums wird nicht gesucht.

¹⁷Der Begriff der Kontingenz überschneidet sich begriffsgeschichtlich mit dem des Zufalls. Zu den möglichen Varianten einer Abgrenzung vgl. (Vogt, 2011, S. 64 f.). Für unser Vorhaben ist obige Definition ausreichend.

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

Begriff der Kontingenz auf Sinnverhältnisse und ist von kausalen Wirkverhältnissen abgegrenzt. Sinn *ist* kontingent, da sich sein instantanes Auftreten nicht kausallogisch oder konkludent rückbinden lässt. Als Verweisung ist Sinn also ein spezifisches Emergenzphänomen, denn die Verbindung von diesem mit jenem ist kein prozessualer Vorgang. Es gibt somit kein ‚Werden zum Sinn‘. Dies gilt auch in Bezug auf unsere Erzählungen von der Welt, also die Epochen der Seynsgeschichte. Daher lässt sich sagen, dass diese „jäh aufspringen wie Knospen. Die Epochen lassen sich nie auseinander ableiten.“¹⁸

Wir begegnen der Kontingenz also auf den unterschiedlichsten Ebenen. Auf der Ebene des menschlichen Handelns entstehen Handlungsordnungen nicht aus den Intentionen der Subjekte heraus, sondern aus den aufeinander bezogenen Ablaufmomenten einer Handlung.¹⁹ Aus leiblichen Stimuli und sinnhaften Ausdrucksformen unserer Umwelt ergeben sich immer wieder „sich selbst organisierende emergente Ordnungen“, die als ebensolche kontingent sind.²⁰

Auch dort, wo der Mensch allein handelt, etwa im Kunstschaffen, ergibt sich die dabei entstehende neue Sicht auf Welt und Dinge erst aus dem Prozess heraus: „Die gestaltete Sicht, die sich im Kunstwerk verwirklicht, verbleibt nicht nur ein Sehen. Im Prozeß der Gestaltung, im Sinn des sinnlichen Ausdrucks der anfänglichen Vision formt sich auch diese Vision selbst erst zu dem, was sie am Ende als verwirklichte Gestalt ist. In diesem Gestaltungs- und Verwirklichungsprozeß entstehen sozusagen zwei verschiedene Wirklichkeiten: die Wirklichkeit des Sehens oder auch des Sehenden und die Wirklichkeit des Werkes. Das Werk des Künstlers tritt diesem gerade dort am deutlichsten gegenüber, wo es ihm zum authentischen Ausdruck seines ureigensten Sehens geworden ist.“²¹ Heidegger hat dieses Gegenübertreten des Werkes als „Stoß ins Sein“ bezeichnet und mit dem Begriff der Erde versucht, die Materialität und Medialität des Werkes zu denken – auch dazu später mehr.

Auch wenn also *Kontingenz* die Unmöglichkeit kennzeichnet, das Ergebnis neu emergierenden Sinns vorherzusagen, so können wir jedoch die *Strukturverhältnisse* und *Konfigurationen*, welche das Emer-

¹⁸(GA 10, S. 135)

¹⁹Wie Schwemmer anhand von Luhmann erläutert. Vgl. (Schwemmer, 2005a, S. 34).

²⁰Ebenda S. 35.

²¹(Schwemmer, 1997, S. 231)

1. Einleitung

gieren des Kontingenten ermöglichen, bis zu einem gewissen Grad *beschreiben*. Eine Ontologie, die solche Beschreibungen der unterschiedlichen Emergenzstrukturen vornimmt, diese gegeneinander abgrenzt und in Beziehung setzt, nennen wir eine *Ontologie der Kontingenz*. Mit dem Begriff der *Ontologie der Kontingenz* soll in vorliegender Arbeit ein neuer produktiver Zugang vor allem zu Heideggers Spätwerk geschaffen werden.

Von ihm aus erschließt sich auch die Behandlung des Ethischen im Zusammenhang mit dem Kontingenzbegriff. Sie kann seit Nietzsches Kritik an der Kontingenz gesellschaftlicher Normen und religiöser Werte nicht mehr ausbleiben. Nietzsche übersieht jedoch, dass „auch der Hinweis auf Kontingenz nur im Rahmen von Begründungsansprüchen sinnvoll ist, so daß Kontingenz selbst gewissermaßen einen normativen Sinn bekommt“, wodurch „Begründung und Praxis, Geltung und Genese, Notwendigkeit und Kontingenz“ stets aufeinander verwiesen bleiben.²² Heidegger hat versucht, diese Verwiesenheit im Begriff des *Ethos* neu zu denken (Kapitel 8).

Nichts: Indem, wie oben beschrieben, die sich selbst organisierenden Ordnungen als Emergenzstrukturen beschrieben werden, erhält das Kontingente eine diskursive Struktur. Diese reißt jedoch nicht an den Rändern des einzelnen Seienden ab, sondern verweist stets auf die vorgängigen historischen Sinnstrukturen, aus deren Verweisungszusammenhang das Seiende erst verstanden werden kann.²³ So ist das Kontingente nur im Bezug auf einen Verständnishorizont zu begreifen, der jedoch selber nicht thematisch wird. Dieser Horizont erscheint als das Ungesagte im Gesagten,²⁴ als das Ungeschriebene im

²²(Bonacker, 2000, S. 275).

²³„Verstehen“ kann hier auch heißen, etwas als etwas Unbekanntes zu verstehen.

²⁴So wäre Heideggers Definition der Sprache als *Geläut der Stille* zu verstehen: „*Die Sprache spricht als Geläut der Stille*. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignen des Unter-Schieds.“ (GA 12, S. 27) Wir können hier die *Stille* als die spezifische Form des Nichts der Kontingenz-Region der Sprache betrachten: Das Gesprochene wird immer aus einem unausgesprochen bleibenden Sprachraum gesprochen. Dieser eröffnet sich vor allem dem Dichter: „Das Zeigen des wahrhaft Großen im Kleinen, das Zeigen in das Unsichtbare, und zwar durch das Augenfällige und durch das Tägliche der Menschenwelt hindurch, das Hörenlassen des Ungesprochenen im Gesprochenen – dieses Sagen ist das wirkende Wort des Dichters Adalbert Stifter.“ (Heidegger, 1964, S. 37)

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

Geschriebenen,²⁵ das Ungedachte im Gedachten²⁶ und west so in seinem Abwesen doch an.²⁷ Diesen im Abwesen anwesenden Horizont bezeichnen wir mit dem Begriff des *Nichts*.

Seinsvergessenheit: Als *Seinsvergessenheit* bezeichnen wir mit Heidegger einen Mangel an Reflexion und Bedenken der Kontingenz und des Nichts. In der Seinsvergessenheit wird das *Kontingente* nicht auf seine Kontingenz hin befragt. Seinsvergessenheit bedeutet zwar nicht, vom Kontingenten zu behaupten, es sei notwendig, gleichwohl nimmt sie häufig das Faktische als das schlechthin Gültige an.

Um nicht eine bloße Paraphrase der heideggerschen Schriften zu geben, werden wir uns Heidegger zudem immer wieder von anderen Denkern her nähern. Durch diese *philosophiegeschichtliche Einkreisung*, die keinen Anspruch auf historiographische Lückenlosigkeit erhebt, sollen die heideggerschen Motive auf den von der Heideggerforschung meist wenig – oder nur implizit – berücksichtigten Diskurszusammenhang hin erweitert werden.

Nur wenn sich Heidegger auch anders als in der von ihm entwickelten Sprache sagen lässt, wenn wir neue *Perspektiven* auf die von ihm behandelten Themen entwickeln, bekommen die von ihm angesprochenen Probleme eine solche Plastizität, dass sie vielleicht irgendwann in ein allgemeinphilosophisches Erbe übergehen können.²⁸ Erst wenn dies erreicht ist, kann

²⁵Ausgehend von der Text-Metaphorik thematisiert ja bekanntlich Derrida das Nichts als das, worauf jede *Spur* verweist: „Das, was ich also Text nenne, ist alles, ist praktisch alles. Es ist alles, das heißt, es gibt einen Text, sobald es eine Spur gibt, eine differentielle Verweisung von einer Spur auf die andere. Und diese Verweise bleiben nie stehen, es gibt keine Grenzen der differentiellen Verweisung einer Spur auf die andere.“ Jaques Derrida, zitiert nach (Engelmann, 1990, S. 20 f.).

²⁶Um ein Beispiel der nichtwestlichen Tradition zu bringen: „Dieses anfängliche ‚Nichtwissen‘, das dem ‚Wissen‘ überhaupt zugrunde liegt, wird im ganzen ostasiatischen Denken, z.B. von Lao-Tse, Konfuzius und im Buddhismus, gemeinsam anerkannt.“ Vgl. dazu beispielhaft Ōhashis Erläuterung zu Zhuangzis Geschichte von der „Freude der Fische“ (Ōhashi, 1989, S. 135).

²⁷Die Form gewinnt ihre Prägnanz also aus der Verweisung auf das, was sie gerade nicht (mehr) ist. Heidegger erläutert dies beispielsweise in Bezug auf den Begriff der φύσις. „Die Gestellung in das Aussehen läßt stets so anwesen, daß zugleich in der Anwesenheit eine Abwesenheit anweset.“ (GA 9, S. 297)

²⁸Von da aus wäre es dann noch immer ein großer Schritt, sollten Heideggers Erkenntnisse einmal kulturelle Allgemeinplätze werden. Gerade weil Heidegger sich für seine Begrifflichkeiten an der Allgemeinsprache orientiert, scheint eine solche Transition jedoch nicht ohne Sprachtransformation möglich zu sein. So schrieb der Spiegel ein-

1. Einleitung

auch der von Heidegger geforderte Dialog mit fernöstlichen Denktraditionen mehr sein als ein Sichanbieten mit philosophischen Regionalismen.

Dem steht nicht entgegen, dass der sprachliche und gedankliche Bedeutungsreichtum der heideggerschen Schriften weiterhin in den unterschiedlichsten Perspektivierungen als Quell und Anreiz für das philosophische Fragen dienen kann: „Bei jeder wiederholten Lektüre steigt die Verwunderung, nimmt das Fragwürdige zu. Die Bücher bilden hier keine Abschlüsse, auch keine einstweiligen Stationen, sie sind endlos weiterweisende Ausgänge...“,²⁹ beschrieb Eugen Fink das Offene des sprachlich geschlossenen heideggerschen Werkes.

1.4. Gang der Untersuchung

Der Ansatz, Heidegger und das fernöstliche Denken in der Umweltfrage zusammenzuführen, ist nicht neu und wurde bereits durch Michael E. Zimmerman verfolgt.³⁰ Allerdings nimmt Zimmerman seinen Ausgang zwar von der Umweltfrage, führt diese jedoch sogleich wieder auf klassische philosophische Fragestellungen wie die der Subjekt-Objekt-Spaltung zurück. Hierdurch wird der an sich weitsichtig gewählte Fragehorizont doch wieder auf die gängigen Bahnen der Metaphysikkritik eingeschränkt. Die Untersuchung läuft gleichsam in die falsche Richtung: Sie präsentiert lediglich die bekannte heideggersche Kritik der Metaphysik im aktuellen Gewand der Umweltfrage. Stattdessen soll die Fragerichtung umgedreht werden: Welche Lösungsansätze hat Heidegger erarbeitet und welche hingegen verworfen, um eine angemessene Antwort auf die Umweltfrage zu finden? Stellt man die Frage auf diese Weise, lässt sich beurteilen, inwiefern die Ansätze erfolgversprechend sind und ob fernöstliche Weltauffassungen hierzu etwas beitragen können.

Konkret ist zu fragen, ob es überhaupt notwendig ist, im 21. Jahrhundert noch den Problemen der Subjektphilosophie nachzugehen, die Heidegger im Rahmen seiner Destruktion der Metaphysik erläutert. Wir werden dabei sehen, dass der Subjektivismus für Heidegger grundsätzlich auf zwei Arten problematisch wurde. Zunächst in seiner erkenntnistheoretischen Form, bevor er dann später auch in seiner weltanschaulichen Ausprägung problematisiert wird (Kapitel 4). Beide Formen werden bislang in der

mal ironisch, Heidegger habe „die ärgerliche Angewohnheit, Deutsch zu sprechen“.
(Augstein, 1946-, 6. April 1950, S. 35)

²⁹(Fink, 1977, S. 40)

³⁰Vgl. vor allem Zimmerman (2006).

Heidegger-Forschung nicht genügend unterschieden. Ihre Dekonstruktion verlangt gleichsam ein grundsätzlich anderes Vorgehen. Heidegger konnte den erkenntnistheoretischen Subjektivismus noch *destruieren*, was ihm aufgrund seines phänomenologischen Weltbegriffs sinnvoll erschien (Kapitel 2). Während diese Destruktion in jeder Hinsicht philosophisch überzeugend ist, muss jedoch die in der Heidegger-Rezeption überfällige Feststellung angeschlossen werden, dass nicht bloß Heidegger sich in der Kritik des Subjekt-Objekt-Schemas übte. Es gilt also zu zeigen, dass die Kritik am erkenntnistheoretischen Subjektivismus nicht weniger abendländisch ist als dieser selbst (Kapitel 3).

Eine Dekonstruktion des weltanschaulichen Subjektivismus muss hingegen ganz anders vorgehen. Der weltanschauliche Subjektivismus muss als eine von den kognitiv-erkenntnistheoretischen Fähigkeiten des Subjekts losgelöste *Sinngebungsstrategie* begriffen werden. In dieser Form bestimmt er die vorherrschende Naturauffassung unserer Zeit, indem er den Menschen in den Mittelpunkt alles Seienden stellt, und hat somit entscheidenden Einfluss auf unseren Umgang mit der natürlichen Umwelt. Er ergibt sich zwar aus dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus, ist jedoch alsbald von diesem unabhängig. Den Übergang zwischen beiden Formen hat die Philosophie Nietzsches vorbereitet, wie wir in einer Neuauslegung der heideggerschen Nietzsche-Interpretation sehen werden (Kapitel 5). Durch seinen Gedanken der ewigen Wiederkunft konfrontiert Nietzsche das Denken zwar mit dem Nichts und der Kontingenz des Seins. Dies führt jedoch nicht zu einer Dezentrierung des Subjekts, sondern zur Konzeption des Übermenschen, der seine weltanschauliche Deutung des Seienden in Eigenregie festlegt. Dieser „Aufstand gegen das Nichts“³¹ gilt Heidegger als die Vollendung der abendländischen Metaphysik und ist grundsätzlich nicht auf eine monadologische, transzendentalphilosophische, phänomenologische oder sonstige erkenntnistheoretische Subjektphilosophie angewiesen. Indem Heidegger Nietzsches Philosophie mit Ernst Jüngers Schriften querliest, gelingt es ihm zudem, das Problem der Weltanschauung in einer zeitgenössischen Problematik wiederzuerkennen, nämlich im durch die Technik geprägten Verhältnis von Mensch und Umwelt: Unter der von Jünger diagnostizierten Totalität der Arbeit wird alles zu Material und Rohstoff der menschlichen Bedürfnisse. Der totale Charakter einer jeden Weltanschauung lässt abseits des so in den Blick genommenen keine weiteren Sinnverhältnisse denken. Eine auf diese Weise als Objekt der Ausbeutung gesehene Natur kann nicht einfach durch Destruktion des er-

³¹(GA 6.2, S. 363)

1. Einleitung

kenntnistheoretischen Subjektivismus restituiert werden, insofern sie nicht mehr Folge der erkenntnistheoretischen Subjektphilosophie ist, sondern eine eigenständige Form des weltanschaulichen Subjektivismus darstellt.

Beschäftigt sich Heidegger also vor 1935 vornehmlich mit der Destruktion der erkenntnistheoretischen Subjektphilosophie, so zeichnen sich in den folgenden Jahren bis 1945 immer stärker Ansätze eines neuen, positiven Philosophierens ab. Der innere Zusammenhang der Jahre 1935 bis 45 ist durch Heidegger selbst bestätigt. So heißt es in einer Randbemerkung zum „*Brief über den Humanismus*“ aus dem Jahr 1945: „Das hier Gesagte ist nicht erst zur Zeit der Niederschrift ausgedacht, sondern beruht auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde ...“³² Der in diesen Jahren vollzogene Wandel von einer kritischen hin zur einer progressiven Philosophie als *Gegenentwurf zum weltanschaulichen Subjektivismus* prädestiniert die Schriften, welche in diese Zeitspanne fallen, dazu, Fundament der vorliegenden Arbeit zu sein. Auch wenn die zeitgleich entstandenen „*Beiträge zur Philosophie*“ immer wieder als zweites Hauptwerk Heideggers angesehen werden, liegen sie doch abseits unserer Fragerichtung und sollen hier nur insoweit beachtet werden, als sie das *allgemeine Ereignisdenken* entwickeln.³³ Mehr nämlich als die „*Beiträge*“ muss der darauf folgende Band der Gesamtausgabe („*Besinnung*“) als tatsächlicher Vollzug der *Kehre* angesehen werden, dessen Titel daher auch diese Arbeit ihren Namen verdankt. Innerhalb des heideggerschen Denkweges markiert die „*Besinnung*“ den Scheitelpunkt eines Parabelfluges, ein momentanes Verharren zwischen *Dekonstruktion* und *Konstruktion* in absoluter Bewegungslosigkeit.

³²(GA 9, S. 313) Vgl. dazu auch (von Herrmann, 1994b, S. 360).

³³In den „*Beiträgen*“ beschreibt Heidegger das *Ereignis* vor allem als geschichtlich *einmaliges* Ereignis, das er anhand von sechs „Fügungen“ erläutert: Anklang, Zuspiel, Sprung, Gründung, Zukünftige, Letzter Gott. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem, was Heidegger allgemein mit Ereignis meint, und dem spezifischen Ereignis. Eine Unterscheidung, welche er schon auf der ersten Seite vornimmt: „... dem Ereignis übereignet zu werden [...] vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn.“ Damit markiert das Ereignis als Über-eignung zum geschichtlichen Seyn den möglichen *künftigen* Bezug des Menschen zu seinem Wesen als den vom Sein angegangenen. Vgl. auch S. 86 f. Es steht daher außer Frage, ob das Ereignis ein „einmaliges Geschehnis“ ist oder ob es „mehrere Ereignisse“ gibt, wie Polt annimmt. Vgl. (Polt, 2003, S. 193). Das Ereignis ist also ein Geschehnis, welches schon mehrfach auftrat und welches Heidegger als besonderes Ereignis, nämlich als Ankunft des „Letzten Gottes“ in den Beiträgen auch auf ein mögliches zukünftiges Geschehen hin denkt. Man könnte auch sagen, dass mit dem Ereignis erst der reflexive Bezug zum Ereignis stattfindet: „Dieser Bezug heißt *er-eignet*, weil er das Denken in seinem Verhältnis zur Wahrheit des Seins zum *Eigentum* dieser werden lässt.“ (von Herrmann, 1994b, S. 384)

keit.³⁴ In der *Besinnung* erfolgt also der Umschlag von der Destruktion des erkenntnistheoretischen Subjektivismus in die Konstruktion eines Gegenentwurfes zum weltanschaulichen Subjektivismus. Dieses Motiv der *Besinnung* stellt den eigentlichen Scheitelpunkt der *Kehre* dar.

Die vorliegende Arbeit versucht, die Ansätze, die Heidegger in den Jahren ab 1935 entwickelte, unter dem Titel einer *Ontologie der Kontingenzenz* (Kapitel 6) zu deuten und zu erläutern. Die Ontologie der Kontingenzenz ist keine Dekonstruktion mehr, sie ist phänomenologische *Konstruktion*. Indem sie das Subjekt in hohem Grade in den verschiedenen Weltregionen auflöst, dezentriert sie es und bricht so den weltanschaulichen Subjektivismus auf. Insbesondere gelingt ihr dies, indem sie detailliert darlegt, wie die unterschiedlichen Regionen Kontingentes emergieren, das nicht durch die konstitutive Kraft des Subjekts bestimmt ist. Die von Heidegger beschriebenen Regionen umfassen *Welt, Erde, Himmel, Gott* und *Sprache*. Alle diese Regionen emergieren auf unterschiedliche Art Kontingentes, sie sind also durch verschiedene *Ereignisweisen* bestimmt (Kapitel 7). Unsere Ausgangsfrage verpflichtet uns dazu, besonders die Region der *Erde* ausführlich zu betrachten. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht bloß Kontingentes ereignet, sondern in ihr auch das Ereignis selber hervortritt. Dies jedoch nur, wenn sie sich im künstlerischen, nicht im technischen Naturzugang zeigt. So gibt es für Heidegger keine ‚natürliche Natur‘, auf deren Beobachtung eine Philosophie ihre Reflexion stützen könnte. Eine Natur, die sich *in ihrer Ereignishaftigkeit* zeigt, wird für Heidegger nur im ästhetischen Zugang offenbar. Damit ergibt sich ein Zuspiel zwischen Kunst und Philosophie, welches die Philosophie mehr kommentierend begleitet, als dass sie leitend darüber verfügen könnte. Im Lichte dieses Zuspiels von Kunst und Philosophie kommt die Natur erst eigens *als sie selbst* zum Vorschein. Erst wenn diese phänomenologische Basis gewonnen wurde, kann auch die Frage beantwortet werden, welchen normativen Gehalt Heideggers Philosophie in Bezug auf die aktuelle Umweltproblematik hat.

Dieser normative Gehalt findet sich bei Heidegger in der Idee des *Ethos*. Es bezeichnet das Verhältnis des Menschen zu den verschiedenen Kontingenzenz-Regionen. Dabei geht es nicht um explizite ethische Handlungsanweisungen, sondern um eine grundsätzliche Geisteshaltung, in welcher der Mensch sich der Kontingenzenz des eigenen Denkens und Tuns aussetzt. Dies ist keineswegs nur abstrakt-bewusstseinsimmanent zu verstehen: Das

³⁴So lautet der Leitsatz der Besinnung: „Besinnung ist der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen.“ (GA 5, S. 75)

1. Einleitung

Ethos kann sich nur in der Rückbindung an die einzelnen Regionen verwirklichen, indem es deren je unterschiedliche *Ereignisweise* auf das eigene Denken und Handeln bezieht. In sprachlichen, sozialen, materiellen und medialen Strukturen wird der Mensch je anders mit dem Nichts konfrontiert. In Bezug auf die Natur bedeutet diese Einbeziehung der Kontingenz, dass es nicht mehr genügt, sie mit erkünstelten *Werten* zu versehen, Werten, die gleichsam wie Verkehrsschilder das gesellschaftliche Verhalten regulieren sollen. Das heideggersche *Ethos* unterscheidet sich darin grundsätzlich von den ökophilosophischen Ansätzen der *Environmental Ethics* (Kapitel 8).

Da die unterschiedlichen Kontingenz-Regionen den Menschen je auf eigene Weise mit dem Nichts konfrontieren, war es für Heidegger naheliegend, zu vermuten, mit dem Begriff des Nichts ein zentrales Topos des fernöstlichen Denkens getroffen zu haben. Mehr noch, denn in seinen vorsichtigen Äußerungen scheint immer wieder eine *Begeisterung* für das Fernöstliche durch, die sich letztlich auch im bekannten Gespräch mit einem Japaner Bahn bricht.³⁵ Der zweite Teil der Arbeit versucht diese *Begeisterung* einer *Besinnung* zuzuführen. Dazu wird Heideggers Begriff des Nichts, der bestimmend ist für die Ontologie der Kontingenz, mit den Nichts-Konzepten der fernöstlichen Tradition verglichen: Liefern diese ein Konzept des Nichts, das mit dem theoretischen Niveau der heideggerschen Philosophie konkurrieren kann? Die Ansätze fernöstlicher Denktraditionen sollen bewusst vor die Herausforderung gestellt werden, Heideggers Denken in Bezug auf Nichts und Umweltfrage zu überbieten oder zumindest zu ergänzen.

Die Fokussierung auf die japanische Tradition bietet sich aus unterschiedlichen Gründen an. Zuvorderst, da in Japan die Rezeption westlicher Kultur recht früh einsetzte und in der Meiji-Zeit systematisch gefördert wurde. Somit stehen nicht allein die vormodernen japanischen Nichts-Konzepte als Gegenstand der Untersuchung bereit, sondern es bietet sich auch mit der Kyōto-Schule jene historisch einzigartige Schnittstelle zwischen einer traditionell fernöstlichen Welterfahrung und deren Versprachlichung mit den Mitteln der westlichen Philosophie an. Vor allem in diesem Punkt zeigt sich ein deutlicher Kontrast zu den Schwierigkeiten, die andere Länder bei der Ausbildung einer eigenen akademischen Philosophie hatten. So ist in China der Umgang mit der eigenen Tradition immer noch nicht unproble-

³⁵Vgl. (GA 12).

matisch und politischen Interessen unterworfen.³⁶ Im Fall Koreas hingegen wurde etwa die Heidegger-Rezeption vor allem durch japanische Akademiker vermittelt und fand in ihrer Frühphase sogar größtenteils auf Japanisch statt. So wurden viele Übersetzungen heideggerscher Termini von japanischer Seite vorbestimmt und haben sich bis zu Beginn der 1990er-Jahre gehalten.³⁷

Die japanischen Vorstellungen des Nichts können nicht einfach den heideggerschen gegenübergestellt werden. Hierfür muss im Voraus die besondere hermeneutische Situation geklärt werden, welche das interkulturelle Gespräch bislang bestimmt. Dass eine Rezeption nipponischer Selbst- und Weltverhältnisse *durch Fachfremde* nur allzu häufig zu eklatanten Verzerrungen und Wunschbildern über die fremde Kultur führte, ist ein wichtiges Ergebnis besonders der letzten beiden Jahrzehnte japanologischer Forschung. Die hierdurch freigelegten Interpretationsmuster sind auch auf die Heidegger-Forschung und Heidegger selbst anzuwenden (Kapitel 9). Daran anschließen kann dann eine reflektierte Betrachtung der Unterschiede zwischen Heideggers Begriff des Nichts und den verschiedenen Ausprägungen im japanischen Denken (Kapitel 10). Dabei ist insbesondere der unterschiedliche Grad an Theoretisierung hervorzuheben, den das Nichts im Denken Heideggers und in den japanischen Ansätzen erfahren hat. Nur ein durch hohe Diskursivität bestimmter Begriff des Nichts kann im Rahmen der akademischen Philosophie als Ergänzung zu Heideggers Antwort auf die Umweltfrage gewertet werden – könnte sich hier die gängige Vorstellung umkehren, derzufolge das abendländische Denken durch den Begriff des Seins, das fernöstliche durch den des Nichts bestimmt ist?

Abgeschlossen wird die Arbeit durch eine kritische Würdigung und Reflexion des heideggerischen Denkens in Bezug auf die Umweltfrage (Kapitel 11).

³⁶Hier ist vor allem die jüngere Debatte um die international eröffneten Konfuzius-Institute in Erinnerung zu rufen. Vgl. bspw. Strittmatter (2010) und Economist (2009).

³⁷Vgl. (Seo, 1990/91, S. 2 u. S. 53, S. 73 ff.).

2. Zur Dekonstruktion: Der phänomenologische Weltbegriff

2.1. Ziel der folgenden Klärung

Einen zentralen Grund für die Zerstörung und Vernutzung der natürlichen Umwelt sieht Heidegger im abendländisch-neuzeitlichen Subjektivismus. Der Subjektivismus macht laut Heidegger alles Seiende zum Objekt menschlicher Auffassung und Bedürfnisse. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis und somit das Verhältnis von Mensch und Natur ist daher wesentlich durch einen Anforderungs- und Ausbeutungscharakter bestimmt.¹ Folge ist die Zerstörung der natürlichen Umwelt: „Erst der Wille, der sich allwending in der Technik einrichtet, zerrt die Erde in die Abmüdung und Vernutzung und Veränderung des Künstlichen. Sie zwingt die Erde über den gewachsenen Kreis ihres Möglichen hinaus in solches, was nicht mehr das Mögliche und daher das Unmögliche ist.“² Dies ist nicht auf den Krieg beschränkt, wie man angesichts dieser in den Jahren zwischen 1936 und 1946 entstandenen Notiz meinen könnte: Der Krieg ist lediglich „zu einer Abart der Vernutzung des Seienden geworden, die im Frieden fortgesetzt wird“.³

So weit die gängigen Interpretationen. Es ist jedoch wichtig, hier einige Differenzierungen vorzunehmen, wollen wir die Lösungsansätze, die Heidegger im Laufe seines Denkweges entwickelte, richtig verstehen. Der neuzeitliche Subjektivismus zeigt sich nämlich für Heidegger *in zwei unterschiedlichen Weisen*. Zum einen als *erkenntnistheoretischer Subjektivismus*, zum anderen als *weltanschaulicher Subjektivismus*.

Beide sind für Heidegger *zunächst* miteinander verbunden: Der erkennt-

¹Vgl. hierzu die breit angelegte Studie von Weinmayr (1991).

²(GA 7, S. 96) Man beachte in diesem Zitat folgenden Doppelaspekt: Zum einen handelt es sich um eine, wie Heidegger sagt, materielle „Vernutzung“ der natürlichen Ressourcen, zum anderen um die Entstellung der Natur *als* Natur in der Veränderung des Künstlichen. Dies ergibt sich aus Heideggers Begriff der *Erde*. Vgl. dazu Kapitel 7.

³(GA 7, S. 91) Die Gleichsetzung von Krieg und Arbeit geht natürlich auf Heideggers Jünger-Lektüre zurück. Vgl. Kapitel 5.

2. Der phänomenologische Weltbegriff

nistheoretische evoziert den weltanschaulichen Subjektivismus. Der Grund hierfür ist die *implizite* Orientierung des frühen Heideggers am phänomenologischen Weltbegriff. Dem gilt es in diesem Kapitel nachzugehen. Wenn wir so Klarheit über die vermeintliche Verbindung beider Formen des Subjektivismus haben, können wir im folgenden Kapitel 4 die Herausforderungen, welche der Subjektivismus an das Denken stellt, genauer erläutern. Kapitel 3 wird dann zeigen, dass zumindest der erkenntnistheoretische Subjektivismus als philosophisch erledigt angesehen werden muss. Anders der weltanschauliche: In Kapitel 5 werden wir sehen, wie Nietzsche den Subjektivismus als Weltanschauung neu erfindet.

2.2. Heidegger: Sinnhorizonte und Welt in „Sein und Zeit“

Wenn im Folgenden von Horizonten die Rede ist, dann verstehen wir darunter eine sinnhafte Verweisungsganzheit, deren Bezüge unserem menschlichen Denken und Handeln *Orientierung* bieten. Orientierung gewinnen wir also, indem wir das je Einzelne im Hinblick auf den durch die Verweisungsganzheit gegebenen Kontext vervollständigen, d.h. *verstehen*.

Heidegger gebraucht in „*Sein und Zeit*“ den Begriff des Horizontes nur in Bezug auf die Zeitlichkeit des Daseins.⁴ Es lassen sich gleichwohl einige andere Termini, die sich auf horizonthafte Bedeutungsganzheiten beziehen, ausmachen. Das in der Heidegger-Sekundärliteratur notorische Hammerbeispiel verdeutlicht etwa, wie jedes Werkzeug räumlich gesehen seinen *Platz* hat,⁵ wie seine Gebrauchstauglichkeit in Bezug auf andere möglicherweise zum Einsatz kommende Werkzeuge ermessen wird, so dass es also im Zusammenhang einer *Zeugganzheit* begriffen wird.⁶ Der Zweck seines Gebrauchs kann nur in Bezug auf eine noch umfassendere *Bewandtnisganzheit* verstanden werden⁷ und auch diese wieder nur im Gesamtzusammenhang der *Weltlichkeit* der Welt begriffen werden.⁸

Wir sehen – indem wir der Metapher des Horizontes folgen –, dass in „*Sein und Zeit*“ die verschiedenen Bedeutungsganzheiten gewisse *Radien* beschreiben und dass sie wie konzentrische Kreise bzw. Bedeutungssphären

⁴Terminologisch wird das Wort Horizont in „*Sein und Zeit*“ erst im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit gebraucht. Vgl. (Heidegger, 2001, S. 365 ff.).

⁵Vgl. ebenda S. 102.

⁶Vgl. ebenda S. 68.

⁷Vgl. ebenda S. 84.

⁸Vgl. ebenda §§14–24.

ineinander verschachtelt sind. Zumindest für unser Beispiel vom Hammer verhält es sich dabei so, dass die ihn umschließenden Verständnishorizonte ihre Bedeutung jeweils aus den sie umschließenden höheren Horizonten empfangen. Zeug – Platz – Zeugganzheit – Bewandnisganzheit – Weltlichkeit: Jede Sphäre empfängt ihren Sinn durch die jeweils übergeordnete. Als Klammer für alle ‚Lebenskreise‘ dient Heidegger in „*Sein und Zeit*“ die *Sorge* als sinnhafte Letztbegründungsinstanz. So hat es mit dem Hammer „die Bewandnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser ‚ist‘ um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt um einer Möglichkeit seines Seins willen“.⁹

Der Bezug der Horizonte untereinander muss nicht unveränderlich sein, ist jedoch grundsätzlich sehr beständig und im alltäglichen Leben *unthematisch*. Explizit wird er nur in besonderen Situationen. Bricht der Hammer, fällt er aus der Bewandnisganzheit heraus und lässt durch seine Unverfügbarkeit den nun nicht mehr erfüllbaren Sinn und Zweck des Hämmerns aufleuchten.¹⁰ Auf unsere heutige Reflexionskultur hin gedacht, kann man auch auf die Readymades von Duchamp verweisen, die mit ihrem ‚eigentlichen‘, d.h. gewöhnlichen Horizont so radikal brechen, dass er besonders aufdringlich explizit wird.

2.3. Husserl: Die Ordnung der Horizonte

Heidegger wurde zu seinen Untersuchungen zum Horizont durch Husserl angeregt, führte sie jedoch auf eigenen Wegen weiter. Im Seminar in Zähringen halten die Teilnehmer 1973 rückblickend fest: „Nachdem dieser Anstoß einmal empfangen war, bestand Heideggers Arbeit in der Untersuchung dessen, was in der Intentionalität ursprünglich enthalten ist ... Mit einem Wort, es muß erkannt werden, daß das Bewußtsein im Dasein gründet.“¹¹ Diese Analyse musste auf Husserl zurückwirken. So hat Husserl unter dem Einfluss von „*Sein und Zeit*“ das Konzept der Horizonthaftigkeit fortgeschrieben. Dies soll hier kurz aufgegriffen werden, da es verdeutlicht, wie virulent die Idee konzentrischer Horizonte damals war.

Husserl konzentrierte sich besonders auf den Zusammenhang zwischen den Horizonten. Er arbeitete deren Verschränkung in seiner Schrift zur

⁹Vgl. ebenda S. 84.

¹⁰Vgl. ebenda S. 74-75.

¹¹(GA 15, S. 384)

2. Der phänomenologische Weltbegriff

„*Krisis der europäischen Wissenschaften*“¹² zunächst im Hinblick auf die Naturwissenschaften heraus. Diese begreift er als *Sonderhorizont* des umfassenden Horizontes der Lebenswelt: „Es gehört zu den allem wissenschaftlichen Denken ... vorausliegenden Selbstverständlichkeiten ... daß jede Korrektur einer Meinung ... schon seiende Welt voraussetzt, nämlich einen Horizont von jeweils unzweifelhaft Seiend-Geltendem, und darin irgendeinen Bestand von Bekanntem und zweifellos Gewissen...“¹³ Noch enger gefasste Horizonte zeigen sich im Felde der Wahrnehmung: „... Wahrnehmung eines Dinges ist seine Wahrnehmung in einem *Wahrnehmungsfeld*.“ Indem nämlich „das einzelne Ding in der Wahrnehmung nur Sinn hat durch einen offenen Horizont ‚möglicher Wahrnehmungen‘, sofern das eigentlich wahrgenommene auf eine *systematische Mannigfaltigkeit* möglicher ihm einstimmig zugehöriger wahrnehmungsmäßiger Darstellungen ‚verweist‘, so hat das Ding noch einmal einen Horizont: gegenüber dem ‚Innenhorizont‘ einen ‚Außenhorizont‘...“¹⁴ Folgen wir dieser Auffassung, dann gelangen wir zum Begriff der Welt als dem Horizont aller Horizonte, hinter dem sich nichts weiter denken läßt.

Mit Husserls Horizontbegriff, so können wir zusammenfassend sagen, sollen wir „in die innere *Gesetzlichkeit* eingeführt [werden], womit ein Inhalt einer Erfahrung seine Merkmale verbinden kann.“ So „zeigt sich im Horizontbegriff und dem ihm eigenen *Vermögen* seiner Auswechselbarkeit mit einer Richtung nach innen oder nach außen auch das *Vermögen der Merkmale* eines Erfahrungsinhalts zueinander ... in variierbare Bezüge zu treten.“¹⁵ Wenn hier von einer Richtung nach innen und außen die Rede ist, dann soll damit auch gesagt werden, dass sich das Horizont-Verhältnis nicht einfach in jenes bekannte Schema von Einzelem und Allgemeinem pressen läßt: Weder geht ein Allgemeines dem Einzelnen voraus, noch wird vom ‚horizontlosen‘ konkreten Einzelnen hin zu einer Allgemeinheit abstrahiert, sondern jegliches Seiende ist schon als *mittleres Allgemeines* gegeben.¹⁶

¹²Husserl (1976)

¹³Ebenda S. 112-113.

¹⁴Beide Zitate ebenda S. 165.

¹⁵Beide Zitate (Schmidt, 1967, S. 503).

¹⁶Zu dieser Formulierung (Schwemmer, 2005a, S. 138-139).

2.4. Die Welt als Horizont der Horizonte

Dieses Konzept von einer Pluralität von Horizonten, die ineinander hierarchisch geordnet sind, wird also von Heidegger implizit und von Husserl explizit vertreten. Wie die Schriften aus dem Nachlass zeigen, hat Husserl diese Ordnung der Horizonte zur Selbstvergewisserung immer wieder durchgespielt:

„Die Orientiertheit der Lebenswelt ist immer eine Orientiertheit in Situationen, d.h. in vom Subjekt erlebten Lebenslagen, die konkret sein jeweiliges In-der-Welt-Sein ausmachen und als Sinnganzheiten unmittelbar oder mittelbar handlungsbestimmend sind. Im Ausgang von einer Analyse der Situationswahrheiten untersucht Husserl detailliert die Strukturen lebensweltlicher Situativität als Horizontstrukturen der konkreten praktischen Lebenswelt. Dabei unterscheidet er unselbstständige Sondersituationen von relativ selbstständigen Situationsganzheiten, die selbst wieder unselbstständige Sondersituationen in umfassenderen, relativ selbstständigen Situationsganzheiten sind – ein Ineinander, das bis hinauf zur ‚Allsituation‘ als dem allumfassenden Sinnganzen der jeweils geltenden Lebensumwelt reicht. Als Sinnganzheiten, die auf Interessen relativ sind, weisen Situationen verschiedene Grade der Weckung oder Lebendigkeit auf, und zwar absteigend von der vom jeweils aktuell herrschenden Interesse bestimmten Momentansituation bis zur Allsituation, die den geringsten Grad von Gewecktheit aufweist, aber gleichwohl in jedem Moment den konkreten Gesamtsinn einer Situation mitbestimmt.“¹⁷

Es gibt also ein „Ineinander der Horizonte“, das für jede Situation und für jedes wahrgenommene Objekt gilt. Jedes Ding hat „also einen Horizont zweiter Stufe, bezogen auf [den] Horizont erster Stufe, ihn implizierend. So gehört zu jeder Erfahrung eine Antizipation möglicher Erfahrung in offener Endlosigkeit von komplizierter Struktur. Aber geht man dem nach, so kommt man, tiefer eindringend, auf eine komplizierte Horizontstruktur mit einem Ineinander von Horizonten in jeder einzeldinglichen Erfahrung

¹⁷Rochus Sowa im Vorwort von (Husserl, 2008, S. LXVIII.) Sowa verweist beispielhaft auf Husserls Analyse der bürgerlichen Normalwelt „*Unser Situationshorizont im Horizont der bürgerlichen Normalwelt. Die Welt als Totalhorizont aller Lebenswelten*“. In (Husserl, 2008, S. 195 ff.).

2. Der phänomenologische Weltbegriff

und zunächst Wahrnehmung, wobei eine Verweisung von an sich ersten auf an sich spätere Horizonte (intentionale Modifikation) verläuft; und alle stufenweise implizierten Möglichkeiten sind Erfahrungsmöglichkeiten von demselben Ding“.¹⁸

Sehen wir von der fundamentalontologischen Begründung bei Heidegger und von der transzendentalphänomenologischen bei Husserl ab, so haben letztlich beide eine ähnliche Auffassung zum Strukturzusammenhang der Horizonte vertreten. Tatsächlich hat Husserls Analyse der Lebenswelt auch viel Resonanz gefunden, ohne dass man deshalb seine transzendente Begründung akzeptiert hätte.¹⁹ Analog liefert Heideggers Analyse des sinnhaften In-der-Welt-Seins Einsichten, die unabhängig vom fundamentalontologischen Programm einen Wert haben.

Aus der Verwiesenheit der Horizonte aufeinander folgt, dass Horizonte nicht einfach in Form eines Nebeneinanders als beliebiger Kopräsenz bestehen. Wenn auch nicht im Sinne einer eindeutigen Vektorialität, weist doch jeder Horizont auf die in ihm liegenden Horizonte und auf den über ihm liegenden größeren Horizont. Das gilt nach Husserl nicht nur für die Wahrnehmung, sondern trifft auch auf unser Selbstverhältnis zu. In Bezug auf unsere Rolle in der Gesellschaft gibt es einen „ständigen Horizont, der jedem Sonderthema, jedem besonderen Ziel den Sinn gibt, Thema in diesem Themahorizont zu sein, Erfüllung der partialen Aufgabe des Aufgabenganzen, die der jeweiligen Person obliegt, zu der sie verbunden ist“.²⁰ Das mag normativ klingen, ist aber durchaus deskriptiv gemeint. So kann man letztlich sagen, „daß jede weltliche Gegebenheit Gegebenheit ist im Wie eines Horizontes, daß in Horizonten weitere Horizonte impliziert sind und schließlich jedwedes als weltlich Gegebene den Welthorizont mit sich führt und nur dadurch als weltlich bewußt wird“.²¹

Bezüglich der beiden Polstellen – Welt und Selbst – lassen sich mit Heidegger jedoch zwei Korrekturen gegenüber Husserl anbringen. So liegt der

¹⁸(Husserl, 2008, S. 127)

¹⁹Gegen die transzendente Fundierung der Lebenswelt wird meist eingewandt, dass eine solche nicht in der Lage ist, die unverkürzte vorthoretische Erfahrung wiederzubringen. Eine transzendente Begründung läuft damit gerade dem entgegen, was der Begriff der Lebenswelt – als Ausweisung vorthoretischer Weltverhältnisse – leisten soll. Andererseits scheint eine gänzlich in die Lebenswelt eingebettete und durch diese bestimmte Vernunft sich dieser nicht mehr entwinden zu lassen. Je nachdem, ob man also eine universale oder eine kulturell-geschichtliche Basis wählt, ist von dort aus die andere nicht mehr zu erreichen. Vgl. dazu (Dilcher, 2003, S. 373-376), weitere Literaturangaben dort. Dilcher versucht übrigens diesen Widerspruch aufzulösen.

²⁰(Husserl, 1976, S. 487)

²¹Ebenda S. 267.

eine Pol für Husserl in einem solipsistischen Selbst – eine Auffassung, die Heidegger schon früh kritisiert, indem er das Selbst in der konkreten Lebenssituation auflöst: Das Selbst *ist* die freie Gestaltung der vorstrukturierten Situation, *ist* das lebensweltlich kontextualisierte Ich.²² Auf der anderen Seite sieht Husserl zwar, dass unterschiedliche Kulturen unterschiedliche Welthorizonte haben. Um das sich daraus ergebende Problem der Objektivität zu umgehen, behauptet er allerdings wenig plausibel, dass hinter den einzelnen Welthorizonten nochmals ein gemeinsamer Horizont liege.²³

Trotz dieser Unterschiede erweist es sich als sinnvoll, von einem *phänomenologischen Horizontbegriff* zu sprechen, der sich in Bezug auf die Ordnung der Horizonte bei beiden Denkern gleicht. Beide glauben an eine hierarchische Beziehung zwischen den Horizonten, Unterschiede gibt es hauptsächlich an den erwähnten Endpunkten. Der phänomenologische Horizontbegriff ist keineswegs unplausibel, bildet die Struktur, die er beschreibt, doch auf den ersten Blick am besten die alltägliche Orientierung ab, welche uns erst die praktische Bewältigung des Alltags ermöglicht. Natürlich kann man einwenden, dass es grundsätzlich möglich ist, auch zwischen Subhorizonten Querverbindungen herstellen, so wie dies etwa Deleuze mit revolutionärem Duktus fordert: „Jeder beliebige Punkt [der Wissensstruktur] des Rhizoms kann und muß mit jedem anderen verbunden werden.“²⁴ Für eine alltägliche Orientierung jedoch ist es nötig, dass das Verhältnis der Horizonte zueinander eine beständige Form aufweist und nicht jedesmal neu und beliebig Sonderhorizonte miteinander verknüpft werden. In der Welt als einem sinnhaft strukturierten Bedeutungszusammenhang müssen also gewisse vorgeschriebene Muster des Denkens und Handelns existieren, wenn Bedeutungshorizonte miteinander verknüpft werden sollen – wo dies nicht möglich ist, wird unser Verhalten pathologisch.²⁵

Das Entscheidende ist nun, dass mit diesem Horizontbegriff das Versprechen einherging, die in „*Sein und Zeit*“ proklamierte „Aufgabe einer

²²Vgl. (Gander, 2009, S. 153-154).

²³Vgl. dazu die Kritik von (Held, 1993, S. 89). Heidegger weist dies gleichsam durch seine sprachphilosophischen Überlegungen zurück, dazu später mehr.

²⁴(Jäger, 1997, S. 148 f.)

²⁵Eugen Bleuler hat den Begriff der *Ambivalenz* in die Psychologie eingeführt, mit dem er die Unfähigkeit des Schizophrenen beschreibt, in zweiwertigen Entscheidungssituationen eine Wahl zu treffen. Veröffentlicht in Bleuler (1911), für eine Kurzdarstellung vgl. (Berndt, 2009, S. 18-24). Aus phänomenologischer Sicht könnten wir sagen, dass der Kranke unfähig ist, Entscheidungsmöglichkeiten innerhalb der Lebenshorizonte ziel führend zu kontextualisieren. Wenn auch lebensunfähig, wäre dann der Schizophrene für Deleuze der bessere Philosoph?

2. Der phänomenologische Weltbegriff

Destruktion der Geschichte der Ontologie²⁶ handwerklich recht leicht umsetzen zu können: Dank der Geordnetheit der Horizonte musste stets nur der Kerngedanke eines Denkers destruiert werden, um so das Kartenhaus seiner Weltanschauung zum Einsturz zu bringen. Gleichzeitig war damit für Heidegger die Hoffnung auf „Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes [verbunden], daraus die Antwort auf die Frage: was heißt ‚Sein‘? geschöpft werden könnte“.²⁷ Der Horizontbegriff verspricht in seiner hierarchischen Struktur also vor allem eines: dass die Destruktion des transzendentalen Subjekts zur Destruktion des Subjektivismus überhaupt führt. Mit der Explikation der existenzialen Struktur des Daseins soll stattdessen ein neues *Fundament* der Ontologie gefunden werden. Durch die gegebene Verkettung der Horizonte würde dies sogleich und ohne Zutun des Philosophen für alle nachgeordneten Sonderhorizonte bestimmend.

²⁶(Heidegger, 2001, § 6)

²⁷Ebenda S. 26-27.

3. Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus

Im Folgenden wollen wir einige Antworten betrachten, welche das Abendland selbst auf diejenige Form des Subjektivismus gegeben hat, welche sich von einer erkenntnistheoretischen Fragestellung herleitet. Es sollen dazu mit Cassirer und Plessner zwei Denker vorgestellt werden, deren Ansätze zeitgleich mit denen Heideggers entstanden. Diese Auswahl soll zwei Dinge exemplarisch zeigen:

- Erstens, dass es zur Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus nicht fernöstlicher Weisheitslehren bedarf – der Subjektivismus ist genauso wie die intensive und fruchtbare Kritik an ihm ein abendländisches Phänomen.
- Wir werden im Folgenden außerdem sehen, dass Heideggers frühe Lösung sowohl Plessners Anthropologie als auch Cassirers Philosophie der symbolischen Formen deutlich unterlegen ist.

3.1. Ansätze der Kulturphilosophie und philosophischen Anthropologie zur Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus

3.1.1. Cassirers Kulturphilosophie

Eine der Grundannahmen der cartesischen Subjektphilosophie ist nach Heidegger, dass das Subjekt sich selbst *unmittelbar* haben kann: „Das ego cogito ist für Descartes in allen cogitationes das schon Vor- und Her-gestellte, das Anwesende, Fraglose, das Unbezweifelbare und je schon im Wissen

3. Der erkenntnistheoretische Subjektivismus

Stehende, das eigentlich Gewisse, das allem voraus Feststehende, nämlich als jenes, das alles auf sich zu und sich so in das ‚gegen‘ zu anderem stellt.“¹ Fichte hatte versucht, diesen Anspruch zu radikalieren, indem er noch vor der Selbsthabe die Selbstsetzung als Handlung dachte: „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird ...“²

Gegen diese reine Selbstbezüglichkeit und Selbstsetzung des Geistes verwahrt sich Cassirers Kulturphilosophie. Das Handeln vollzieht sich für Cassirer immer schon als Abarbeiten an einer Welt. Es gibt daher keinen rein geistigen Zustand, welcher der Arbeit am Medium vorausginge, so dass auch der Geist nicht die Möglichkeit hat, sich unmittelbar selbst zu ergreifen.³ Es ist für Cassirer eine „Grundregel“, „daß der Geist erst in seiner *Äußerung* zu seiner wahrhaften und vollkommenen Innerlichkeit gelangt“.⁴ Um sich selbst zu schauen, bedarf er der Vermittlung: Es bedarf eines Tuns.⁵ Tun bedeutet für Cassirer gestalten, formen und bilden.⁶ Ihm erst entspringt das Sein. Die elementarste Form der Gestaltung ist dabei die Abgrenzung oder Perspektivierung. Da jede Wahrnehmung nur einen Teil der Wirklichkeit erfasst, ist jegliches Wahrnehmen bereits gestaltend. Cassirer beschreibt dies beispielsweise für die Kunst: „Der Künstler wählt einen bestimmten Ausschnitt aus der Wirklichkeit, aber dieser Selektionsprozeß ist gleichzeitig ein Prozeß der Objektivierung.“⁷ Erst das so Objektivierte ‚hat‘ der Mensch in dem Sinne, dass er nun in eine verfügende Distanz zu ihm gebracht ist.

Handlung ist also für Cassirer Formgebung, welche stets nach zwei Seiten hin betrachtet werden muss: Einerseits ist es der Mensch, welcher sich schöpferisch zum Ausdruck bringt, andererseits ist dies nur im Medium möglich. Das Gestalten braucht einen Stoff, in welchem es sich vollzieht und fixiert. Als Schlüsselbegriff für diesen Gedanken dient Cassirer die Formulierung von der *symbolischen Prägnanz*. Prägnanz entsteht im Gestaltungsprozess durch eine *immanente Gliederung*: Im Wechselspiel von Me-

¹(GA 7, S. 72)

²(Fichte, 1845-1846, Band I, S. 96)

³Vgl. (Schwemmer, 1997, S. 36-38).

⁴(Cassirer, 1977, S. 235)

⁵Vgl. (Schwemmer, 1997, S. 37).

⁶Vgl. ebenda S. 30.

⁷(Cassirer, 2007, S. 224 f.) Das besondere der Kunst liegt darin, dass es Aufgabe des Künstlers ist, diesen Ausschnitt in seiner Prägnanz noch zu verstärken.

3.1. Kulturphilosophie und Anthropologie

dium und Subjekt wird eine Form gleichsam *gefunden*. Das Subjekt prägt also nicht seinen Stempel dem Objekt auf. Die Materialität des Mediums fixiert zudem jede Handlung, womit dem Menschen die geschaffene Form in ihrer *Eigenständigkeit* entgegentritt. Form und Bedeutung, zwei Aspekte derselben Sache, sind also nicht zuvor schon vorhanden und es ist das Werk, welches „diese Unterschiede nicht nur als zuvor bestehende wieder[gibt], sondern es ruft sie im eigentlichen Sinne hervor“.⁸ Die unmittelbare Selbsthabe des Subjekts erweist sich somit als nachträgliche Konstruktion. Alles Sein hingegen vollzieht sich im Wirken und Rückwirken zwischen Mensch und Welt.⁹

Unabhängig von Cassirers einzelnen Formulierungen, die alle in der Sprache der Subjekt-Objekt-Beziehung verbleiben, kann man bei einer Gesamtschau und Interpretation seiner Philosophie zu dem Urteil kommen, dass Cassirer die Subjektphilosophie durch die Verlagerung des Ursprungs in die *Tätigkeit* überwindet.¹⁰ Problematisch bleibt, dass die Möglichkeiten der Objektivierung für Cassirer grundsätzlich unendlich sind.

3.1.2. Plessners Anthropologie

Cassirer hat somit zwar den Gegensatz von Subjekt und Objekt durch seine *Metaphysik des Werkes* aufgehoben, allerdings scheint es, als habe er dabei noch zu wenig an die Grenzen der Objektivierbarkeit gedacht. Das wird deutlich, wenn man Cassirers Kulturphilosophie mit Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie vergleicht. Plessners Anthropologie entwickelt gewissermaßen einen *Grenzbegriff der Selbstverobjektivierung*. Zwar ist es eine ausgezeichnete Fähigkeit des Menschen, sich zu sich selbst verhalten zu können, was ihn auch nach unten hin vom Tierreich abgrenzt. Aber damit ist keinesfalls ein allmächtiges Subjekt gedacht, das sich selbst vollkommen präsent wäre und dessen Freiheit somit in der absoluten Selbsthabe läge. Im Gegenteil: *Nicht in der unteren Grenze zeigt sich für Plessner das Menschliche, sondern in der oberen Grenze der Verobjektivierbarkeit.*

Wir greifen zunächst auf eine frühere Schrift zurück, in welcher dieses Selbstverhältnis zwar noch nicht in der Terminologie der späteren Anthropologie beschrieben wird, die sich dafür aber ausdrücklich auf die obere

⁸(Cassirer, 1977, S. 243)

⁹Diesen cassirerschen Gedanken finden wir übrigens auch bei Nishida: Das Gestaltete gestaltet seinen Gestalter im Vollzug der Handlung selbst. Dazu (Weinmayr, 1989, S. 52).

¹⁰Vgl. (Schwemmer, 1997, S. 212).

3. Der erkenntnistheoretische Subjektivismus

Grenze der Verobjektivierbarkeit konzentriert. In seiner Schrift „*Grenzen der Gemeinschaft*“ wehrt sich Plessner gegen die Forderungen radikaler Gemeinschaftsanhänger.¹¹ Diese verlangen, in den Worten Plessners, vom Individuum rückhaltlose Offenheit, Expressionismus im Gefühlsleben, Abschaffung gesellschaftlicher Umgangsformen, Maskenlosigkeit und Direktheit des Ausdrucks. Nichts am Individuum soll der Gemeinschaft verborgen bleiben, alles Innere nach außen gekehrt werden.

Plessners Kernargument dagegen ist nicht ein politisches, sondern ein anthropologisches: Die Forderung nach Unmittelbarkeit, nach Offenlegung des eigenen Inneren ist nie gänzlich erfüllbar. Wo sie trotzdem gestellt wird, tut sie dem Individuum Gewalt an, verletzt sie die *Würde* des Individuums. Wer die unmögliche Selbstentblößung verlangt, rührt an die *Würde* eines Menschen. Gleichwohl drängt es das Individuum auch immer wieder aus eigenem Antrieb, sich zu offenbaren. Diesen Wunsch nach Selbstmitteilung schreibt Plessner der menschlichen Seele zu: Das Seelenleben besteht für ihn im Wechselverhältnis vom Wunsch nach *Ausdruck* und der Angst vor *Lächerlichkeit*, wenn der angestrebte Ausdruck misslingt. Der Wunsch nach Ausdruck bedingt, dass jeder Mensch sich und seine Gefühle, Wünsche und Gedanken mitteilen möchte, und zwar in derjenigen Form, die er im reflexiven Selbstverhältnis für die geeignetste hält. Andererseits ist dieser Versuch stets auch der Gefahr des *Scheiterns* ausgesetzt, denn das Individuum kann nie alles über sich selbst wissen. Es kann stets nur einen begrenzten Teil seines Gefühlslebens und seiner Gedankenwelt verobjektivieren und ihrer so habhaft werden.

Hinter dieser oberen Grenze der Objektivierbarkeit bleibt das zurück, was Plessner die „seelische Seinsfülle“ nennt: „Sie erschöpft sich nie im Gewordenen, sondern passiert dieses Stadium der Bestimmtheit und Erschöpftheit nur, um wieder ins Werden, in die lebendige Aktualität überzugehen.“¹² Man darf daher „das psychische Leben nicht mit seinem Bemerketwerden, mit Bewusstseinsinhalten identifizier[en]“.¹³ Aber jene verobjektivierten Bewusstseinsinhalte sind es, zu denen allein wir uns reflexiv verhalten können und die wir abwägend in ein Verhältnis zu dem bringen können, was uns schon über uns bekannt ist. Wenn der Versuch der Selbstverobjektivierung misslingt, wirkt unser Handeln unverhältnismäßig

¹¹Plessner (2002)

¹²(Plessner, 2002, S. 62)

¹³Ebenda S. 63. Zugleich reicht es in das Reich des Leiblichen hinab, von wo aus sich Impulse erheben, die verlangen, objektiviert zu werden. Hier hört man Freud heraus. Vgl. ebenda S. 94.

3.1. Kulturphilosophie und Anthropologie

pathetisch, nehmen wir uns selbst zu ernst, machen uns zu klein oder zeigen unsere Unerfahrenheit im Umgang mit unseren Gefühlen. Kurzum, wir geben uns der Lächerlichkeit preis. Hier zeigt sich die Empfindlichkeit der Seele und die Verletzlichkeit der Würde des Menschen.¹⁴

Der Mensch bedarf laut Plessner daher der Sphäre der Gesellschaft und aller ihrer zivilisatorischen Umgangsformen. Sie schützen ihn vor dem überzogenen Anspruch, sich ganz unmittelbar selbst zu haben und in dieser Selbsthabe der Gemeinschaft mitzuteilen. Mit ihrem Formangebot – Plessner spricht von Zeremoniell und Maske – entlastet die Gesellschaft das Individuum von der ständigen Selbstverobjektivierung und Selbstentblößung. Denn Formen bieten kanonisierte Ausdrucksschablonen, welche dem Individuum die Sicherheit geben, sich mit ihnen nicht der Lächerlichkeit preiszugeben.

Diese frühen Überlegungen Plessners gipfeln in seiner philosophischen Anthropologie, in der er sie einer systematischen Darstellung zuführt. Der anthropologische Schlüsselbegriff aus den „*Stufen des Organischen*“ ist dabei jener der *exzentrischen Positionalität*. Die Positionalität des Menschen ist dadurch gekennzeichnet, „daß das Zentrum der Positionalität zu sich selbst Distanz hat“, ¹⁵ dass also der Mensch sich nicht nur gegen die Umwelt abgrenzend einordnet (positioniert), ¹⁶ sondern sich auch noch zu dieser Grenze (exzentrisch) verhalten kann.¹⁷

Interessant ist für uns die sich darin fortschreibende Grundidee, dass es eine Grenze der Objektivierbarkeit gibt. Plessner gelingt es, diese vor allem in Abgrenzung zu Heideggers leiblich unterbestimmtem Begriff des Daseins zu formulieren.¹⁸ Am prägnantesten formuliert Plessner diese Grundidee in dem Diktum: „Ich bin, aber ich habe mich nicht.“¹⁹ „Haben“ kann man nach Plessner nur das Objektivierte, das lediglich eine kleine Menge des eigenen Seins umfasst. Und auch dieses Sich-Haben ist noch durch die spezifisch menschliche Form der *natürlichen Künstlichkeit* mit dem kontin-

¹⁴Ebenda S. 75.

¹⁵(Plessner, 1975, S. 289)

¹⁶„... Isolierung bedeutet geradezu die Eingliederung des Begrenzten in den Zusammenhang.“ Ebenda S. 133.

¹⁷„Er lebt und erlebt nicht nur, sondern erlebt sein Erleben.“ Ebenda S. 292.

¹⁸„[W]eil wir den Grundsatz Heideggers ... nicht anerkennen können, daß der Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existenzialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse.“ (Plessner, 1975, S. V).

¹⁹Diese und die folgenden Formulierungen entnehmen wir einer späteren Schrift Plessners. (Plessner, 1982, S. 65) Die „Stufen“ leiden nämlich immer wieder an einer noch nicht gefestigten Terminologie, die sich selbst erst noch im Prozess des Schreibens und Denkens zu festigen sucht.

3. Der erkenntnistheoretische Subjektivismus

genten Gehalt tradierter kultureller Formen durchsetzt.²⁰ So muss sogar diese minimale Selbsthabe stets den Umweg über die Anderen nehmen: „Daß ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere ... hat“, macht die *exzentrische Positionalität* des Menschen aus.²¹ Das heißt, „der Mensch ... ist nie ganz das, was er ‚ist‘“.²²

Diese Gefahr des Scheiterns, die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Totalverobjektivierung, scheint von Cassirer nicht beachtet worden zu sein. Betrachtet man die implizite moralische Dimension der cassirerschen Kulturphilosophie, so sieht diese ein Scheitern nicht vor. Cassirer impliziert nämlich, dass jede Selbstäußerung als Versprechen an den Anderen aufgefasst werden kann, ein Versprechen mit dem wir uns folglich auch zu etwas verpflichten.²³ Gerade diese Verpflichtung, die das Individuum im Ausdruck eingeht, setzt jedoch sinnvollerweise voraus, dass ein Scheitern der Selbstverobjektivierung ausgeschlossen ist und dass man sich im Moment des Ausdrucks seiner Gedanken und Gefühle in ihrer Totalität bewusst ist. Ganz anders bei Plessner: „Es ist Gesetz, daß im Letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern erst durch die Geschichte erfahren.“²⁴

Plessner und Cassirer vertreten gewissermaßen unterschiedliche Grundhaltungen und bewegen sich damit entlang einer Konfliktlinie, die sich bis in die klassizistische und romantische Literatur zurückverfolgen lässt. Dabei würde die Position der Weimarer Klassik durch den Goethe-Bewunderer Cassirer vertreten. Sie kommt am deutlichsten in der ersten Strophe von Goethes Marienbader Elegie zum Ausdruck: „Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt. / Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.“²⁵ Mit Hilfe der Musen kann das Unsagbare gesagt werden, kann noch das größte Leiden ins Wort gefügt werden. Wie anders ist dies bei Kleist, der gleichsam Plessners skeptische Haltung antizipiert. Hier wird um jedes Wort gerungen, jede Wendung dem eigenen Selbst abgetrotzt: „Aber weil ich doch irgendeine dunkle Vorstellung habe, die mit dem, was ich suche, von fern her in einiger Verbindung steht, so prägt, wenn ich nur dreist damit den Anfang mache, das Gemüt, während die Rede fortschreitet, in der Notwendigkeit, dem Anfang nun auch ein Ende zu finden, jene verworrene Vorstellung zur völligen Deutlichkeit aus, dergestalt, daß die Erkenntnis,

²⁰Vgl. (Plessner, 1982, S. 66). In den „*Stufen*“ nennt Plessner die Gesamtheit der Formen der natürlichen Künstlichkeit „Geist“. (Plessner, 1975, S. 303)

²¹Ebenda S. 67.

²²Ebenda S. 75.

²³Vgl. (Schwemmer, 1997, S. 131 ff.).

²⁴(Plessner, 1975, S. 341)

²⁵(Goethe, 1960-, Band 1, S. 497)

3.1. Kulturphilosophie und Anthropologie

zu meinem Erstaunen, mit der Periode fertig ist.“²⁶ Auch die Bewunderung Plessners für Kleist muss hier nicht eigens betont werden.²⁷

Das Verhältnis von Plessner zu Cassirer darf letztlich nicht als eines der Konkurrenz gesehen werden, sondern ist als eines der Ergänzung aufzufassen: Wo Cassirer die Freiheit des Individuums betont, weist Plessner auf die anthropologische Grenze dieser Freiheit hin. In dieser Zusammenchau von Cassirer und Plessner hat die Überwindung der Subjektphilosophie nicht nur eine plausible kulturphilosophische Grundlage, sondern durch Plessners Anthropologie auch ihr vernünftiges Maß gefunden.

3.1.3. Die Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus durch Kulturphilosophie und Anthropologie und Heideggers Hinwendung zum fernöstlichen Denken

Heidegger hat die Deutungsmacht beider subjektkritischen Ansätze nie richtig erkannt. Dies muss als einer der Gründe dafür gelten, *warum er in seiner Beurteilung von abendländischem und fernöstlichem Denken zu der falschen Annahme kam, eine Überwindung des Subjektivismus sei nur mit außer-europäischen Quellen möglich*. Damit zusammen hängt die Frage, ob für die Erkenntnisse der Kulturphilosophie und der Anthropologie wirklich ein Bruch mit der Subjektphilosophie notwendig war. Es scheint sich vielmehr so verhalten zu haben, *dass die Kritik der Subjektphilosophie sich auf die von der Subjektphilosophie geschaffene Diskursivität stützen und sich aus deren Vokabular bedienen konnte*. So hat die Subjektphilosophie erst das Material bereitgestellt, mit dessen Hilfe ein immer feineres Bild davon erarbeitet werden konnte, wie unsere Selbst- und Weltverhältnisse gerade *nicht* subjektphilosophisch zu denken sind. Setzt man ein gewisses hermeneutisches Wohlwollen voraus, indem man ignoriert, dass jede Philosophie die Sprache ihrer Zeit spricht, findet sich beispielsweise auch bei Hegel der Gedanken dass Kultur nur durch *Vermittlung* möglich wird:

„Dieses Bewußtsein von sich erlangt der Mensch in zwiefacher

²⁶(von Kleist, 1978, Band 3, S. 454)

²⁷Neben der erwähnten Schrift, von der wir nur vermuten können, dass Plessner sie kannte, bezieht sich Plessner vor allem auf Kleists „Über das Marionettentheater“, welches in literarischer Form eine Beschreibung der exzentrischen Positionalität *avant la lettre* liefert. Es ist sicherlich richtig, hier von einer Lieblingsschrift Plessners zu sprechen. Vgl. (Accarino, 2002, S. 145).

3. Der erkenntnistheoretische Subjektivismus

Weise: *erstens theoretisch*, insofern er im Inneren sich selbst zum Bewußtsein bringen muß, was in der Menschenbrust sich bewegt, was in ihr wühlt und treibt, ... sich zu fixieren ... *Zweitens* wird der Mensch durch *praktische* Tätigkeit für sich, indem er den Trieb hat, in demjenigen, was ihm unmittelbar gegeben, was für ihn äußerlich vorhanden ist, sich selbst hervorzubringen und darin gleichfalls sich zu erkennen. Diesen Zweck vollführt er durch die Veränderung von Außendingen, welchen er das Siegel seines Inneren aufdrückt und in ihnen nun seine eigenen Bestimmungen wiederfindet.“²⁸

Problematisch ist bei Hegel freilich die Trennung beider Vorgänge, die Cassirer stets zusammen im Begriff der Form denkt, welcher Medialität und Materialität beinhaltet – dieser Mangel der hegelschen Dialektik wird sich bis zur Kyōto-Schule durchziehen, wie wir später sehen werden. Immerhin erkannte Hegel, dass in der Verobjektivierung die eigentliche Kulturleistung zu sehen ist: „Schon unsere physische Lebendigkeit und mehr noch die Welt unserer geistigen Zwecke und Interessen beruht auf der Forderung, was zunächst nur subjektiv und innerlich da ist, durchzuführen durch die Objektivität und dann erst in diesem vollständigen Dasein sich befriedigen zu können.“²⁹ Der verkappte Subjektivismus Hegels steckt gleichsam in der Annahme, dass dort etwas „zunächst innerlich da ist“, auch wenn man anerkennen muss, dass Hegel diese Einseitigkeit zumindest formal aufhebt: „An sich selbst nämlich, seinem Begriffe nach, ist das Subjekt das *Totale*, nicht das Innere allein, sondern ebenso auch die Realisation dieses Innen am Äußeren und in demselben.“³⁰ Letztlich verhindert der formale Charakter der Dialektik, dass mit der Formel „Der Weg des Geistes ist Vermittlung, der Umweg“³¹ die programmatische Untersuchung von Medialität und Materialität der kulturellen Existenz des Menschen auf den Weg gebracht wird. Trotzdem können wir damit ein erstes Ergebnis fest-

²⁸(Hegel, 1979, *Ästhetik I*, Band 13, S. 51) Das geht entschieden über Fichtes Definition einer reinen Intelligenz hinaus: „Die Intelligenz als solche, sieht sich selbst zu; und dieses sich selbst Sehen ist mit allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seyns und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist und was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst; und nur, inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es als Intelligenz.“ (Fichte, 1845-1846, Band 1, S. 435)

²⁹Ebenda S. 133.

³⁰*Vorlesung über die Ästhetik* (Hegel, 1835, Band 10, Erste Abteilung, S. 126)

³¹(Hegel, 1979, *Geschichte der Philosophie III*, Band 20, S. 507)

3.1. Kulturphilosophie und Anthropologie

halten: *Die Subjektphilosophie trägt den Keim zu ihrer eigenen Überwindung in sich.*

Für Heidegger ist die Geschichte der Philosophie hingegen eine Verfallsgeschichte, die in der neuzeitlich-abendländischen Subjektphilosophie ihren Tiefpunkt erreicht. Dies lässt ihn nach außereuropäischen Quellen für eine Überwindung derselben Ausschau halten. Diese Auffassung muss korrigiert werden. Die Tendenzen zur Selbstüberwindung der Subjektphilosophie liegen darin begründet, dass diese *mit der Explikation ihrer selbst zugleich die Mittel zu ihrer Überwindung bereitgestellt hat*. Wie wir später sehen werden, steht der analytische Detailreichtum nichtabendländischen Kulturen in dieser Feinheit nicht zu Gebote.

Sprachphilosophie, Kulturwissenschaft, Soziologie, Psychologie und Neurowissenschaften und andere arbeiten je auf ihre Weise daran, Strukturen menschlichen Daseins aufzudecken, welche die Unverfügbarkeit, Widerständigkeit und Fremdbestimmtheit unserer Existenz ausmachen. Bemerkenswerterweise wird von einigen Interpreten zwar durchaus konstatiert, dass sich in Europa zusammen mit der Subjektphilosophie auch deren Kritik entwickelte, dieser Umstand wird dann jedoch ignoriert, um aus dem wohlfeilen Schema ‚Ost gegen West‘ akademisches Kapital zu schlagen: „Doch wie sehr dieses Paradigma [sc. des Subjektivismus] auch erschüttert worden ist, durch die Weiterentwicklung eben jener Kenntnisse, die es erst ermöglicht hatte, es bleibt doch weiterhin bestimmend und prägt die Sichtweise der westlichen Welt.“³² Dabei wird allerdings nicht erklärt, worin die subjektphilosophische Sicht genau bestehen soll, wer sie lehrt oder wie sie unseren Alltag bestimmt. Alle wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Betrachtungen müssen dagegen zu dem Schluss kommen, dass unser heutiges westliches Selbstverhältnis nicht mehr durch einen erkenntnistheoretischen Subjektivismus geprägt ist. In dieser Perspektive scheint es daher überflüssig, Heideggers Aufforderung zu einem Dialog mit fernöstlichen Traditionen zu folgen.³³

³²(Berque, 1996, S. 198)

³³So sind zwar die Ansätze Zimmermans anregend, können jedoch keine Notwendigkeit beanspruchen. Vgl. (Zimmerman, 2006, S. 316).

3. Der erkenntnistheoretische Subjektivismus

3.2. Heideggers Ansatz zur Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus: die ontologische Differenz

Wie bereits erwähnt, nimmt Heideggers eigener Ansatz seinen Ausgang vom phänomenologischen Weltbegriff. Dieses Vorgehen verspricht, durch die gegebene Verschaltung der phänomenologischen Horizonte einzig durch die Destruktion des transzendentalen Subjekts auch in allen anderen Sonderhorizonten das Subjekt-Objekt-Schema zu überwinden. So muss Heidegger lediglich an die Stelle des Subjekts das Dasein setzen und die Welt wird nicht mehr als bedeutungsfreies Objekt begriffen, sondern erscheint im Licht der *Sorge* in ihrer Bedeutsamkeit und Weltlichkeit. Damit ist aber zunächst nur die von Heidegger so genannte hermeneutische Als-Struktur als Struktur der Weltlichkeit der Welt freigelegt – keineswegs aber das Andere des Subjekts hierdurch bestimmt.

Zu diesem Zeitpunkt können sowohl Plessner als auch Cassirer dem Subjekt schon das positive Andere seiner selbst entgegenhalten. Wie bereits beschrieben, können beide Ansätze in Kombination so gelesen werden, dass sie das Subjekt weder gänzlich in einem strukturalistisch gedachten Kontext auflösen, noch die Möglichkeiten zur Objektivierung überschätzen. Vielmehr bieten sie zusammen eine präzise Bestimmung des Verhältnisses von Fremdbestimmung durch kulturelle Formen und Selbstbestimmung durch den freien Umgang mit ebendiesen Formen.

Von dieser Balance ist Heidegger mit seinen beiden Polen von solipsistischer *Eigentlichkeit* und verfallenem *Man* zu jener Zeit weit entfernt. Er muss in diese Extreme verfallen, da er sich allein auf die Destruktion des Subjekts konzentriert. Das führt zu dem Ergebnis, dass ein im Modus der *Eigentlichkeit* operierendes Dasein weder den cassirerschen Umweg über die symbolischen Formen zu sich selbst nehmen muss, noch in der Selbstintransparenz der plessnerschen Gefahr der Lächerlichkeit ausgesetzt ist. Es muss sich hieran die in der Heidegger-Literatur überfällige Feststellung anschließen, dass Heidegger in diesem Punkt hinter den Theorien seiner Zeitgenossen weit zurückbleibt.

Heidegger hat in der Folge von „*Sein und Zeit*“ aus dem phänomenologischen Horizontbegriff ein allgemeines ontologisches Schema gemacht. Indem er das Seiende von seinem jeweiligen Sein entkoppelt vorstellt, gelangt er zum Begriff der *ontologischen Differenz*.³⁴ Sein kann dann nicht

³⁴(GA 9, S. 134)

nur bewusstseinsphilosophisch als Verständnishorizont begriffen werden, sondern als der ontologische Hintergrund alles Seienden schlechthin. Als solches ist das Sein kontingent, d.h., es lässt sich gerade nicht aus dem Seienden herleiten: „Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein.“³⁵

In Hinsicht auf die Subjektphilosophie konnte Heidegger ausgehend von der ontologischen Differenz verneinen, dass sich das Seiende als Objekt für ein Subjekt denken lässt. Durch die Differenz wird das Denken zunächst in einer Schwebelage gehalten, es enthält sich zunächst aller konkreten Bestimmungen. Die Differenz verlangt vom Denker gleichsam eine ‚ontologische ἐποχή‘. Aus der Epoché heraus erweist sich die Subjektphilosophie als kulturhistorisch kontingente Ausdrucksform und kann nicht mehr die Grundlage für ein modernes Philosophieren geben. Eine Konsequenz, die Heidegger vor allem unter dem Einfluss Diltheys ziehen muss, der durch seine Klassifizierungen verschiedener Arten des Philosophierens diese bereits Jahrzehnte zuvor musealisiert hatte.³⁶ Der Blick der Epoché ist der Blick des Kurators beim Gang durch seine Ausstellung: „Die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung ist das letzte Wort der historischen Denkanschauung, alles im Prozeß fließend, nichts bleibend.“³⁷

Heidegger hat den erkenntnistheoretischen Subjektivismus also auf *epistemologischer* Ebene angegriffen. Der Begriff soll hier und im Folgenden im Sinne von Foucaults *Episteme* verwendet werden, so jedoch, dass er sich nicht allein auf die Wissensorganisation der wissenschaftlichen Kommentardiskurse bezieht, sondern auf die grundlegende *Ordnung der Dinge*,³⁸ welche auch die den Kommentardiskursen vorangehenden Basisdiskurse bestimmt.³⁹ Indem Heidegger die epistemologische Struktur des Subjektivismus, die Ordnung der Dinge in Subjekte und Objekte, kritisiert und als kontingent ausweist, gelingt es ihm zwar entschieden, die Geltung des Subjekt-Objekt-Schemas zu erschüttern – dies jedoch um den Preis, dass er sich nun selbst im Deutungsschema der ontologischen Differenz bewegen muss. Dies bringt zwei gravierende Schwierigkeiten mit sich:

In Bezug auf den Begriff des Seienden: Wenn wir uns den oben dargestellten Formbegriff Cassirers in Erinnerung rufen, fällt auf, dass

³⁵(GA 9, S. 123)

³⁶Vgl. (Dilthey, 1960, *Weltanschauungslehre*, Band 8, S. 112 ff.).

³⁷Ebenda S. 76.

³⁸Vgl. Foucault (1975).

³⁹Vgl. zur Unterscheidung zwischen lebensweltbezogenen Basisdiskursen und theoretischen Kommentardiskursen (Schwemmer, 2005a, S. 224-228).

3. Der erkenntnistheoretische Subjektivismus

schon die Bestimmung eines Seienden *als einzelnes Seiendes* uneindeutig ist. Was überhaupt als einzelnes Seiendes in seiner Abgegrenztheit gelten kann, ist abhängig von kulturellen Formen, Abgrenzungen, Perspektiven und Aufteilungen der Welt.⁴⁰ Die Gegenstände etwa, das einzelne Seiende, das in einem Gemälde benannt werden kann, unterscheidet sich je nach kulturellem Hintergrund des Betrachters. So ist es daher problematisch, wenn Heidegger von einem klar umrissenen „Seienden“ spricht. Hier macht sich die fehlende medientheoretische Grundlegung des frühen Heidegger bemerkbar, könnte doch der Prägnanzbegriff helfen, auch den Begriff des Seienden genauer zu bestimmen.

In Bezug auf den Begriff des Seins: Allein von der ontologischen Differenz aus gedacht, ist überhaupt nicht klar, wie sich die historischen Formen des Seins ergeben bzw. wie nun das Sein angemessen zu denken wäre.

Gerade der letzte Punkt offenbart die Schwäche der ontologischen Differenz als Deutungsschema: Sie allein kann nicht genauer beschreiben, wie sich etwas *ereignet*. Sie wird daher auch in der folgenden Konfrontation mit dem weltanschaulichen Subjektivismus nichts zu dessen Überwindung beitragen können, kann sie doch kein Gegenargument ins Feld führen, warum der Mensch nicht weiterhin im Zentrum alles Seienden stehen sollte. Die ontologische Differenz kann allein nicht dazu führen, dass der Mensch „dem menschlichen Eigensinn entsagt“.⁴¹ Dies liegt daran, dass die ontologische Differenz dem Subjekt kein positives Anderes seiner selbst entgegensetzen hat: Als „das Nicht zwischen Seiendem und Sein“ bleibt sie rein negativ.

Dieses Problem verschärft sich mit der *Transformation* des Subjektivismus. In ihr wandelt sich der Subjektivismus von einer erkenntnistheoretischen zu einer weltanschaulichen Position. Einem weltanschaulichen Subjektivismus kann jedoch nur begegnet werden, wenn ihm auch positive Bestimmungen entgegengehalten werden.

⁴⁰Vgl. (Schwemmer, 2011, S. 42).

⁴¹(Heidegger, 1988, S. 45)

4. Die Transformation des Subjektivismus

4.1. Subjekt und Außenwelt

Heidegger wird nicht müde zu betonen, dass der Subjektivismus seine Ausformulierung zunächst in einem an *kognitiver Wahrnehmung* orientierten Vokabular gefunden hat. Tatsächlich geht es zunächst weder um Sinn noch um Wahrheit, sondern allein um den psychisch-physischen Ablauf des Erkennens im menschlichen Organismus: „Der Mensch ist zunächst, metaphysisch vorgestellt, als ein Seiendes unter anderem mit Vermögen ausgestattet. Das so und so beschaffene Wesen, seine Natur, das Was und Wie seines Seins ist selbst in sich metaphysisch: animal (Sinnlichkeit) und rationale (Nichtsinnliches).“¹ Es ist also eine naturwissenschaftliche Perspektive, welche das philosophische Fragen motiviert. In dieser ersten Ausprägung wirft der Subjektivismus die Frage nach der Existenz der äußeren Dinge auf, was wir als Außenweltproblem oder Solipsismus bezeichnen.

Auch wenn seit Descartes' Formulierung dieser Frage die Philosophie meint, sich immer wieder daran abarbeiten zu müssen, hat sie doch letztlich gegen Windmühlen gekämpft. Mit dem Postulat des Außenweltskeptizismus endet jede Philosophie, es gibt weder Lehrer noch Schüler einer solchen Haltung, keine Strömung und keine Literatur, weil zu ihr schlechterdings nichts zu sagen ist.² Das Konstruierte der Problematik ist so augenfällig, dass es heute nicht mehr eigens betont werden muss. Aus funda-

¹(GA 7, S. 71)

²Gleichwohl gibt es Schriften gegen den Außenweltskeptizismus, auch wenn es sich hier um Schriften gegen Windmühlen handelt. Wenn dabei die kognitivistische Formulierung des Außenweltproblems nach bald 400 Jahren zu abgegriffen erscheint, wird auch gerne mal alter Wein aus neuen Schläuchen ausgeschenkt, indem das Problem durch Hilary Putnam im Stile der Science-Fiction-Literatur aufgezogen wird. Statt des angestaubten idealistischen Ichs fragt dann ein „Gehirn im Tank“ nach der Außenwelt. Frischen Wind soll wohl auch die sprachphilosophische Reformulierung bringen, bspw. durch Müller (2003), was alles nichts daran ändert, dass es sich hier im Kern um dasselbe Problem handelt.

4. Die Transformation des Subjektivismus

mentalontologischer Sicht hat auch Heidegger kritisiert, dass der Skeptizismus ein ‚weltloses‘ Subjekt ansetzt, das sich der Objekte und der Welt *nachträglich* versichern muss.³

Einmal als Konstrukt erkannt unter gleichzeitigem Aufweisen der nicht abzustreitenden Wirklichkeitserfahrung stellt der Solipsismus kein ernstzunehmendes philosophisches Problem mehr dar. Mit Descartes' Philosophie und dem Außenweltproblem wurde jedoch der Grundstein dafür gelegt, das Verhältnis von Mensch und Welt fortan als kognitiven Zusammenhang zu bestimmen. In der Folge wurde zwar nicht mehr nach dem *Ob* einer solchen physisch-psychischen Verbindung zwischen Subjekt und Außenwelt gefragt, allerdings rückte nun das *Wie* des Erkennens in den Mittelpunkt. Heidegger: „Die neuzeitliche Gestalt der Ontologie ist die Transzendentalphilosophie, die zur Erkenntnistheorie wird. ... Aber diese Frage ist eigentlich nicht gemeint als Frage nach dem physisch-psychischen Mechanismus des Erkenntnisablaufes, sondern nach der Möglichkeit des Anwesens des Gegenstandes im und für das Erkennen.“⁴

4.2. Subjekt und Sinnlichkeit

Es war vor allem die Lebensphilosophie, die das Außenweltproblem unter Hinweis auf das *Erlebnis* entschieden zurückgewiesen hat. Bei Dilthey lesen wir: „Das unauflösliche Erlebnis kann in seiner Allgemeingültigkeit am einfachsten dadurch zum Bewußtsein gebracht werden, daß ich mir die es aufhebende Behauptung vorstelle: möglicherweise existiere überhaupt nichts; alsdann tritt mit unwiderstehlicher Kraft die Realität vor mich, welche mit dem Bewußtsein damit, daß etwas für mich da ist, verbunden ist.“⁵ Trotzdem wurde mit der Behauptung die Beziehung von Mensch und Welt immer noch kognitivistisch gedacht.

Damit liegt das ontologische Zentrum, von dem aus sich alle weiteren ontologischen Verhältnisse bestimmen, weiterhin in der informationsverarbeitenden Wahrnehmung, d.h. im Erleben, und das heißt im Subjekt.

³Vgl. (Heidegger, 2001, S. 206). Der Hinweis auf den Charakter des Konstruierten hat jedoch nicht immer geholfen, das Problem durch kritische Reflexion des eigenen Denkens zu lösen. Bisweilen wurde sogar der absurde Anspruch durchgesetzt, dass solipsistische Konstruktionen nur dort aufgelöst werden dürfen, wo sie auch kreiert werden: in der Phantasie. Das Aufweisen jeglicher *Wirklichkeit* wird so von vornherein ausgeschlossen. Auch Müller (2003) löst das von ihm konstruierte Problem ja rein logisch-sprachphilosophisch.

⁴(GA 7, S. 72-73)

⁵(Dilthey, 1960, Band 19, S. 43)

Heidegger kritisiert, dass es dem Menschen fortan zum Grundbedürfnis wird, „das in das ‚eigene‘ massenhafte ‚Leben‘ Einbeziehbare zu finden und zu suchen und Solches fortan als das allein Gültige und Versichernde zu fordern“.⁶ Andere Sinnverhältnisse sind nicht mehr nachvollziehbar, sofern sie nicht erlebbar sind – sie *sind* daher auch nicht. Die Lebensphilosophie hält nach Heidegger weiterhin am „Ich denke“ Descartes’ fest und erweitert es lediglich um das „Ich denke *etwas*“. Dilthey: „Mein Bewußtsein ist der Ort, welcher diese ganze, scheinbar so unermessliche Außenwelt einschließt, der Stoff, aus welchem alle Objekte, die sich in ihr stoßen, gewoben sind. So weit sich diese mir erscheinenden Objekte erstrecken, so weit erstreckt sich der Zusammenhang meiner Vorstellungen. Was in ihnen angetroffen wird, die Härte, welche zertrümmert, die glühende Hitze, welche schmilzt, alles bis ins Innerste der Objekte ist Tatsache meines Bewußtseins, und das Ding ist sozusagen eine Zusammensetzung von solchen geistigen Tatsachen.“⁷ Die Lebensphilosophie steht daher weiterhin auf demselben ontologischen Fundament wie Descartes.⁸

Man konnte so auf gleichsam umgedrehtem Wege zum selben Ergebnis kommen wie Descartes: Nicht nur vom Ich zum Etwas, sondern auch vom Etwas zum Ich war der Weg gebahnt. Ausgehend von der Wahrnehmung der Außenwelt ließ sich nun bestimmen, was der Mensch ist, nämlich ein biologischer Organismus der für sein Erleben offensichtlich auf Sinnesorgane angewiesen ist. So „erscheint der Mensch zunächst in seiner leiblichen Zuständlichkeit als das Dauernde, d.h. Seiende, und *so* wird die Tierheit die erste Bestimmung“.⁹ Daran konnten dann alle möglichen biologistischen Theorien anknüpfen, welche die geistigen Leistungen des Menschen rein funktionalistisch oder zumindest als determiniert interpretieren: „Geist nur Folge und Aufstockung der Tierheit.“¹⁰

Wichtig ist jedoch, wie mit dieser Drehung der Perspektive durch die Lebensphilosophie der Subjektivismus für Heidegger eine *Transformation*

⁶(GA 66, S. 33)

⁷(Dilthey, 1960, Band 19, S. 1 f.)

⁸Vgl. (GA 66, S. 67).

⁹(GA 66, S. 85-86)

¹⁰(GA 66, S. 138) Dieser Streitpunkt hat immer wieder verschiedentlich Ausdruck gefunden. Einmal als Psychologismus-Debatte, die ihren Abschluss mit Husserls Kritik fand (Husserl, 1998, S. 53-97), und heute unter dem Etikett der Neurowissenschaften. Letzteres zeugt allerdings eher von der mangelhaften wissenschaftsgeschichtlichen Ausbildung in den Humanwissenschaften, als dass sich hier neue Argumente Ausdruck verschaffen. Es ist daher an dieser Stelle nicht darauf einzugehen.

4. Die Transformation des Subjektivismus

erfährt: nicht mehr das Ob der Existenz der Außenwelt steht in Frage, sondern ihr Wie.

4.3. Subjekt und Sinn

Eine weitere Transformation sollte allerdings schwerwiegendere Folgen haben. Sie bestand in der Verschiebung der Problematik weg von Wirkverhältnissen (der Wahrnehmung) hin zu Sinnverhältnissen (der Außenwelt).

Um das Problem auszuformulieren, ist die genannte Unterscheidung von zentraler Bedeutung: *Wirkverhältnisse* bezeichnen die gesetzlich ablaufenden Vorgänge der anorganischen und organischen Natur. *Sinnverhältnisse* bezeichnen den Verweisungszusammenhang der historisch-kulturellen Welt des Menschen. Diese Unterscheidung ist keineswegs neu und sie entspricht den beiden Regionen, für die Dilthey wissenschaftstheoretisch formuliert hat, dass wir die natürliche Welt *erklären*, die geschichtliche *verstehen* können.¹¹ Zurückverfolgen lässt sie sich bis in die Renaissance, nämlich auf Vicos Formel, der Mensch könne nur das erkennen, was er selbst geschaffen hat, nämlich die Geschichte, während die Erkenntnis der geschaffenen Natur einzig Gott vorbehalten bleibe. Auch wenn hier Natur und Geschichte das erste Mal strukturell auseinandertreten, kann man jedoch nicht sagen, dass für Vico der Mensch das einzige Subjekt der Geschichte ist. Die Geschichte ist für Vico immer noch durch göttliche Vorsehung bestimmt und wird von ihm im offenen Gegensatz zur christlichen Vorstellung der Willensfreiheit gehalten.¹² Damit heben sich zwar erstmals in großer Klarheit die Ebenen von Kultur und Natur gegeneinander ab. Es wäre jedoch übereilt anzunehmen, dass damit auch schon der Gehalt des Begriffes Kultur als kontingent aufgefasst wäre. Für Vico bleibt die geschichtlich-kulturelle Entwicklung an ein christliches Heilsgeschehen gebunden.

Die Unterscheidung von Wirk- und Sinnverhältnissen hat für uns zunächst heuristischen Wert, bleibt sie doch in der Praxis eine theoretische. Lebensweltlich sind Wirk- wie auch Sinnverhältnisse stets ineinander verschränkt und verbinden einander in dem, was Cassirer als *Form* bezeichnet: „[J]edes echte Formproblem kann nicht nur, sondern es muß sowohl naturtheoretisch als geschichts-theoretisch behandelt werden.“¹³

¹¹Vgl. Boehm (1951).

¹²Vgl. (Vico, 2000, Vorwort der Übersetzerin).

¹³(Cassirer, 2002, S. 235) Man müsste Cassirer folgend eigentlich von einem Kulturbegriff

Während sich nun Wirkverhältnisse durch bestimmte Formen der Gesetzmäßigkeit auszeichnen, sind Sinnverhältnisse durch ihre *Kontingenz* bestimmt. Diese Eigenschaft liegt in der bereits gegebenen Definition von Sinn als *Verweisung*: Der Verweis zwischen zwei Formen entsteht nicht, indem er von der einen seinen Ausgang nimmt und an die andere anknüpft, sondern kommt *auf einen Schlag* zustande.¹⁴ Es gibt kein Werden zum Sinn, Sinn *ist instantan gegeben* als dieser ganze Verweis. Da wir das Werden von Sinn nicht nachzeichnen können, ist es uns auch nicht möglich, ihn in seiner Entstehung zu erklären. Wir bezeichnen das Entstehen von Sinn mit Heidegger als *Ereignis* und können dann sagen, dass sich Sinn bzw. Sein *ereignet*.

Die Kontingenz der Sinnverhältnisse betrifft auch unsere Gesamtinterpretation der Welt und stellt uns vor eine ganz andere Frage als das Außenweltproblem: Wenn wir an der Existenz der Außenwelt nicht mehr zweifeln, da wir, nach der ersten Drehung der subjektphilosophischen Perspektive, sogar unsere eigene Existenz vom Erleben her bestimmen, dann ist die Welt zwar unbestreitbar *für uns* gegeben. Sie ist dies jedoch nur als kontingente. Ohne Letztbegründung der Verweisungszusammenhänge steht das Subjekt also einer nicht reduzierbaren Sinnlosigkeit gegenüber – einer Sinnlosigkeit, die nicht durch die Abwesenheit von Sinn gekennzeichnet ist, sondern dadurch, dass jeglicher Sinn ins Leere läuft. Diese letzten Enden des Sinns sind jedoch die ureigene Domäne der Philosophie, welche daher auch zuerst mit dem Kontingenzproblem konfrontiert wurde. Wir wollen dies am Beispiel Hegels verdeutlichen.

4.3.1. Subjektivismus und Sinnverlust bei Hegel

Damit Sinn, anders als bei Vico, vollumfänglich als kontingent aufgefasst werden kann, muss der philosophischen Reflexion ein Begriff von *Geschichtlichkeit* gegeben sein, der auch die sinnstiftende Sphäre der Religion umfasst. Erst dann schlägt die Kontingenz als irreduzible Sinnlosigkeit durch und evoziert jenen totalen Zusammenbruch tradierter Sinnsphären, dem sich erstmals Hegel in voller Konsequenz ausgesetzt hat. Für Hegel war dies

griff ausgehen, „der in der Kultur die Welt der bereits geformten Äußerungsformen sieht und die kulturellen Verhältnisse als Wirkverhältnisse von Äußerungsformen auf Äußerungen, und zwar durch die Form, identifiziert.“ (Schwemmer, 2005a, S. 37)

¹⁴Natürlich liegen dem auch physikalisch betrachtete energetische Prozesse zu Grunde, wenn auch der entstandene Sinn nicht von ihnen abhängt. Genauer gesagt entsteht Sinn also als „Umschlagen“ von energetischen Prozessen in gedankliche Strukturen. (Schwemmer, 2011, S. 148)

4. Die Transformation des Subjektivismus

jedoch kein Ergebnis spekulativer Anstrengungen, sondern ein unwillkürliches Erlebnis bei seiner Wanderung durch die Berner Oberalpen, wovon uns folgende Tagebuchaufzeichnung vorliegt. Die Wirkverhältnisse zeigen sich hier für Hegel in ihrer ganzen *Nacktheit*, von Sinn entkleidet, als reines *Müssen*:

„Die Aar machte einige prächtige, mit fürchterlicher Kraft hinabstürzende Wasserfälle ... Man erblickt hier in der Nähe das gewaltige Rasen der Wellen gegen die hervorstehenden Felsen und begreift nicht, wie sie diese Wuth festhalten können. Nirgend erhält man einen so reinen Begriff vom *Müssen* der Natur als beim Anblick des ewig wirkungslosen und ewig fortgesetzten Rasens einer hervorgetriebenen Welle gegen solche Felsen!“¹⁵

Es ist bezeichnend, dass Hegel für seine Beschreibung auf die Substantivierung „Müssen“ zurückgreift, denn gerade ein Modalverb zeichnet sich durch die größtmögliche Abwesenheit jeglicher Metaphorik aus. „Das Müssen“ hat im Vergleich zu „Wille“, „Drang“ und „Zwang“ noch die wenigsten denotativen und konnotativen Bedeutungen. Die Sinnlosigkeit des Müssens zeigt Hegel, dass Natur nicht mehr als göttliche Schöpfung angesehen werden kann, ist sie doch nicht für den Menschen eingerichtet: „Ich zweifle, ob hier der gläubigste Theologe es wagen würde, der Natur selbst in diesen Gebirgen überhaupt den Zweck der Brauchbarkeit für den Menschen zu unterlegen ...“¹⁶ Damit zerreißt der jahrhundertealte *Verweisungszusammenhang* zwischen Gott, Natur und Mensch. Was zurückbleibt, ist nur noch das Wissen um diesen Verlust, das Wissen um das „tragische Schicksal der an und für sich sein sollenden Gewißheit seiner selbst. Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller Wesenheit in dieser Gewißheit seiner und des Verlustes ebendieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbst; es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist.“¹⁷ Das Selbst steht in gottloser *Einsamkeit* der nackten Natur gegenüber. So wirft die Kontingenz das Selbst in der Sinnfrage auf sich selbst zurück, eine Situation, der jene neue Form des weltanschaulichen Subjektivismus entspringen wird.

Es ist diese Grundproblematik, die Hegels spekulatives System motiviert. Wir werden sehen, dass Hegel ein Ausbruch aus dieser denkerischen Sack-

¹⁵Zitiert nach Rosenkranz: (Rosenkranz, 1844, S. 481).

¹⁶Ebenda S. 481.

¹⁷(Hegel, 1979, *Phänomenologie des Geistes*, Band 3, S. 547)

gasse nicht gelingt. Hierbei zeigen sich exemplarisch auch jene Probleme, die für uns wichtig werden, wollen wir später Heideggers Kritik der Wertethik verstehen.

4.3.2. Hegels Versuch einer Überwindung des Subjektivismus als erstes Aufleuchten des weltanschaulichen Subjektivismus

Wo bei Descartes noch Gott die Existenz der Außenwelt (wenn auch kognitivistisch gedacht) garantieren konnte, ist Hegel der Weg über den Glauben versperrt.¹⁸ *Allein* kommt das solipsistische Selbst nicht aus sich heraus, denn jeden Sinn, den es außer sich setzen würde, nähme es letztlich doch wieder aus sich selbst. Es zeigt sich hier eine Ausweglosigkeit des Denkens, welche weitaus tiefgreifender ist als der zuvor besprochene kognitivistische Skeptizismus.

Wie ausweglos die Subjektphilosophie das Denken jener Zeit bestimmt, zeigt sich letztlich daran, dass Hegel die Probleme des Subjektivismus zu lösen versucht, indem er die zerstörerische Kraft des Subjektivismus gegen ihn selbst wendet. Dies vollzieht Hegel in zwei Schritten:

1. Nach Hegel kann der traditionelle Skeptizismus zwar diese oder jene wahre Erkenntnis eines Objekts ablehnen, nicht aber die Subjekt-Objekt-Beziehung an sich, die daher geradezu als Voraussetzung für den Skeptizismus gelten kann. Denn nur die Subjekt-Objekt-Beziehung macht verständlich, warum dasselbe Seiende unterschiedlich erscheint. In der „*Phänomenologie des Geistes*“ erläutert Hegel:

„[J]edes Bewußtsein hebt eine solche Wahrheit, wie z.B. *das Hier ist ein Baum* oder *das Jetzt ist Mittag*, selbst wieder auf und spricht das Gegenteil aus: Das Hier ist *nicht* ein Baum, *sondern* ein Haus; und was in dieser die erste aufhebende Behauptung wieder eine ebensolche Behauptung eines sinnlichen Dingen ist, hebt es sofort ebenso auf; und es wird in aller sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dies erfahren, was wir gesehen haben, das *Dieses* nämlich

¹⁸Der Tod Gottes muss für Hegel denkerisch erschlossen werden. Das Denken muss durch diesen „spekulativen Charfreitag“ hindurch, damit, wenn überhaupt noch einmal Religion sein soll, diese durch die Philosophie untermauert ist. Im Vergleich zu Descartes hat sich das Verhältnis von Philosophie und Religion gewissermaßen umgekehrt. Dazu (Hegel, 1979, „*Glauben und Wissen*“, Band 2, S. 433).

4. Die Transformation des Subjektivismus

als ein *Allgemeines* [sc. die Subjekt-Objekt-Struktur der Erfahrung]“.¹⁹

Anders ausgedrückt und in Bezug auf den deutschen Idealismus etwas anachronistisch im Plural formuliert: Die Menschen meinen und denken unterschiedlich – dass sie sich dabei aber auf *etwas* beziehen, ist unbestreitbar: Das Bewusstsein *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies von Hegel ausgedrückt wird: „[E]s ist etwas *für dasselbe*“.²⁰ Hegel wäre dahingehend zu ergänzen, dass unterschiedliche Auffassungen überhaupt erst dadurch greifbar, d.h. objektiv werden, dass man sich an einer gemeinsamen, also *intersubjektiven* Wirklichkeit orientiert.

2. Nachdem Hegel den Skeptizismus als Subjektphilosophie entlarvt hat, muss er ihm noch die Schärfe des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt nehmen. In Hegels Terminologie heißt das, die Frage zu beantworten, ob das *Ansich* (die *Wahrheit*) auch dem *Fürsich* (dem *Wissen*) entspricht. Wäre dem nicht so, dann wäre der Subjektivismus ein Nihilismus, da alles, was begegnet, *nur* subjektiv-willkürlich erschiene und nicht, wie es *an sich* ist. Genau diese nihilistische Kraft des Subjektivismus kehrt Hegel nun gegen den Subjektivismus selbst: „[D]ie Unterscheidung, welche soeben gemacht wurde [sc. von Subjekt und Objekt] fällt in es [sc. das Bewußtsein]“²¹ und ist damit ‚nur‘ subjektiven Ursprungs. Mit dem Verweis darauf, dass der Quell der Unterscheidung ‚nur‘ subjektiv sei, bleibt Hegel gewissermaßen zur Entkräftung des Subjektivismus auf dessen nihilistische Kraft angewiesen. „Entscheidend ist, daß die Unterscheidung zwischen Subjekt-Objekt vollkommen in der Dimension der Subjektivität spielt. Diese Dimension ist bei Hegel durch den Ausdruck *Bewußtsein* gekennzeichnet“,²² bringt es Heidegger im Seminar von Le Thor auf den Punkt.

Indem Hegel den Gehalt unserer Erfahrung ausdrücklich ausweist und als materialen Referenzpunkt wählt – ein Verfahren, das auch die „*Phänomenologie des Geistes*“ bestimmt –, gelingt es ihm zwar ebenfalls, den kognitivistischen Solipsismus zu überwinden, dies jedoch um den Preis, das Subjekt in der Sinnfrage auf sich zurückzuwerfen. Damit vollzieht sich *mit dem*

¹⁹(Hegel, 1979, *Phänomenologie des Geistes*, Band 3, S. 90).

²⁰(Hegel, 1979, „*Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*“, Band 3, S. 76).

²¹Ebenda S. 77.

²²(GA 15, S. 293)

Überwindungsversuch Hegels jene Verschiebung der Problemlage, welche die Transformation des Subjektivismus hin zum weltanschaulichen vorbereitet.

4.3.3. Das Verhältnis von Subjekt und Welt als der nichtböse Grund des Bösen

Das Selbst wird durch die Erkenntnis, dass ‚nur‘ es selbst die Trennung zwischen Subjekt und Objekt produziert, letztlich wieder auf sich zurückgeworfen. Welchen objektiven Anspruch kann eine Welt an uns erheben, wenn wir es sind, die aktiv ihre Bedeutsamkeit für uns gestalten? Hegel hat dieses Problem durchaus erkannt und sah in dieser Haltung des Subjekts den Grund für das *Böse*, da sie alle anderen Sinnverhältnisse übergeht und auf sich zurückbiegt:

„Das Heraustreten des Menschen aus seinem natürlichen Sein ist die Unterscheidung desselben als eines selbstbewußten von einer äußerlichen Welt. ... In diesen Standpunkt der Entzweiung fällt die ganze Endlichkeit des Denkens und des Wollens. Der Mensch macht sich hier Zwecke aus sich und nimmt aus sich den Stoff seines Handelns. Indem er diese Zwecke auf die höchste Spitze treibt, nur sich weiß und will in seiner Besonderheit mit Ausschluß des Allgemeinen, so ist er böse, und dieses Böse ist seine Subjektivität.“²³

Das Böse ist hier noch nicht in Bezug zu Moral oder Sittlichkeit gedacht. Es ist also, können wir mit Heidegger ergänzen, „nicht böse im Sinne einer moralischen Schlechtigkeit ihrer vermeintlichen Urheber. Vielmehr ist das Böse selbst als das Böartige verwüstend. Daher vermag eine moralische Entrüstung, selbst wenn sie die Weltöffentlichkeit zu ihrem Sprachrohr macht, nichts gegen die Verwüstung“.²⁴ Heidegger wie auch Hegel führen letztlich das Böse auf etwas Nichtböses zurück: „Für Heidegger zeigt sich das Böse darin, daß der neuzeitliche Mensch einem grundsätzlichen Bestreben ausgesetzt ist, die Vorgabe seiner eigenen Bedingtheit so umzukehren, daß er selbst Bedingung seines Seins ist. Bedingung seines Seins, aber auch desjenigen der Dinge, und zwar in bezug darauf, daß beide als solche überhaupt erscheinen können, ins Offene der Welt treten.“²⁵

²³(Hegel, 1979, „Enzyklopädie I“, Band 8, S. 91)

²⁴(GA 77, S. 209)

²⁵(Irlenborn, 2000, S. 22)

4. Die Transformation des Subjektivismus

Man muss sich dieses Dilemma des Subjektivismus klar vor Augen führen: Jeder Versuch, Werte außerhalb des Subjektiven anzunehmen, muss selbst wieder wie eine gewaltsame, mindestens aber beliebige Setzung durch das Subjekt erscheinen.²⁶ Mit dem Subjektivismus ist so ein geistesgeschichtlicher Endpunkt des Denkens erreicht, aus dem heraus der Mensch sich nicht ohne weiteres befreien kann: „Das Bösartige, das durch diese schleichende Umwertung *wundhaft* aufbricht, ereignet sich vor einer jeglichen moralischen Setzung von gut und böse ...“²⁷ Man könnte meinen, dass Hegel und Heidegger dem Problem die Schärfe nehmen, indem sie es auf einen nichtbösen Ursprung zurückführen. Gerade das Gegenteil ist jedoch der Fall: Das Böse können wir ablehnen, wir können uns, wie Heidegger sagt, „moralisch entrüsten“ und es so unter Quarantäne stellen. Durch die Rückführung auf den Zusammenhang zwischen Subjekt und Sinnverhältnissen stellen uns beide Denker jedoch vor ein weitaus schwierigeres, da grundlegenderes Problem.

4.3.4. Das Erlebnis und die Verfestigung des Bösen im Ingrim

Wenn also die Dinge nur für das Subjekt Bedeutsamkeit haben, ja Bedeutung überhaupt subjektiv ist, muss diese Anschauung der Welt dann notwendig im Bösen der reinen Selbstbezüglichkeit enden? Es kann der ‚Weltverlust‘ doch auch zur Selbstaufgabe zwingen oder, wo er das nicht tut, zumindest eine Gemütsruhe sich einstellen. Diesem Einwand begegnen wir ebenfalls bei Hegel:

„Die Freiheit des Selbstbewußtseins hat bekanntlich ... *Stoizismus* geheißen. Sein Prinzip ist, daß das Bewußtsein denkendes Wesens ist und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtsein sich darin als denkendes Wesen verhält. ... Nicht der Unterschied, welcher sich als *bestimmtes Ding* ... hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein *gedachter* ... ist.“²⁸

Stoische Gemütsruhe kann Heidegger aber in den 1920er-Jahren wenig beobachten. Vielmehr zeigt sich eine ganz neue Erlebnisgier der aufkom-

²⁶Vgl. dazu Heideggers Kritik der Wertethik in Kapitel 8.

²⁷(Irlenborn, 2000, S. 27)

²⁸Das Verb hat Hegel schon vergessen. (Hegel, 1979, „*Phänomenologie des Geistes*“, Band 3, S. 157 f.)

menden *Erlebnisgesellschaft*. Heidegger beklagt die „lärmende ‚Erlebnis‘-Trunkenboldigkeit“, wie sie „Kinos und Seebadereisen“ mit sich bringen.²⁹ In solchen Betrachtungen trifft sich Heidegger mit dem kritischen Zeitgeist. So schreibt 1929 der geistliche Pädagoge Günter Dehn über die Jugend der Großstädte:

„Wollte man sie nach dem Sinn des Lebens fragen, so könnten sie nur antworten: ‚Was es eigentlich soll, das wissen wir nicht, und es interessiert uns auch nicht, es zu erfahren. Da wir aber nun einmal leben, so wollen wir auch vom Leben so viel haben wie nur irgend möglich.‘ Verdienen und Vergnügen, das sind die beiden Angelpunkte des Daseins ... Aus dieser Welt und aus ihr heraus allein [!] sucht man für sich herauszuholen, was man nur herausholen kann. Dieses Volk ist wirklich amerikanisiert bis in die Wurzeln seines Denkens, bewußt und selbstverständlich oberflächlich. Immer wieder muß man, wenn man mit ihm in Berührung kommt, denken: nicht etwa der Sozialismus, sondern der Amerikanismus wird das Ende aller Dinge sein.“³⁰

Das Erlebnis ist gleichsam der Subjektivismus der Nichtintellektuellen, des einfachen Volkes. Anders als die kantischen Kategorientabellen ist dieser Subjektivismus nicht Produkt einer selbstreflexiven kritischen Vernunft. Für Heidegger ist der Subjektivismus des Erlebnisses das Ergebnis einer sensualistischen Gier und neuen Körperlichkeit, wie sie beklagte Seebadereisen mit sich bringen. Wurzel dieses Übels ist nicht mehr die Vergeistigung des Subjekts, sondern seine Verkörperung: Das *Embodiment* dieses Subjektivismus verlangt nicht mehr nur die Austreibung des neuzeitlich-cartesischen Geistes, sondern ganz neue Mittel der Gegenwehr. *Mit dem Erlebnis erfährt der Subjektivismus eine weitere Transformation.*

Heidegger stehen die Mittel nicht zu Gebote, um es damit aufnehmen zu können. Schon in „*Sein und Zeit*“ ist das Dasein entkörperert, ein Mangel, den Heidegger auch später nie hat beheben können. Gerade diejenige philosophische Disziplin nämlich, die das Gebiet des Leibes diskursiv zu fassen versuchte, hat er auf das schärfste bekämpft – die Anthropologie. Dabei zeichnen sich gerade von hier Lösungsstrategien ab, mit deren Hilfe sich ein stumpfer Erlebniskonsumismus auf eigenem Felde bekämpfen ließe.

²⁹(GA 65, S. 139)

³⁰Zitiert nach (Peukert, 1987, S. 178 f.).

4. Die Transformation des Subjektivismus

Seinerseits hat Heidegger jedoch die Folgen eines solchen *embodied Subjektivismus* immer wieder unterstrichen: Mit dem Erlebnis einher geht die technische Erschließung der natürlichen Umwelt,³¹ eine Vernutzung der planetaren Ressourcen und *Gewalt* gegen die Natur.³²

Wir müssen daraus Folgendes schließen: Indem der Subjektivismus die erkenntnistheoretische Problematik überwindet, stellt sich ihm nicht mehr die Frage nach dem Ob der Welt, sondern nach dem Wie, also nach ihrer Bedeutsamkeit (erste Transformation). Da man von hier aus sowohl zum Stoizismus als auch zum Bösen gelangen kann (zweite Transformation), scheint die Definition des Bösen noch nicht hinlänglich bestimmt. Das Böse kann nach Heidegger also nicht allein darin liegen, dass mit dem Subjektivismus ein Endpunkt des Denkens erreicht wurde, der den Menschen in die Mitte des Seienden setzt. Vielmehr kommt hinzu, dass sich der Mensch gegen jegliche Änderung dieses Zustandes wehrt. Heidegger nennt dies den *Ingrimm des Aufruhrs*:

„Das Bösertige ist das Aufrührerische, das im Grimmigen beruht, so zwar, daß dieses Grimmige seinen Ingrim in gewisser Weise verbirgt, aber zugleich ständig damit droht. Das Wesen des Bösen ist der Ingrim des Aufruhrs, der nie ganz aufbricht, und der, wenn er ausbricht, sich noch verstellt und in seinem versteckten Drohen oft ist, als sei er nicht.“³³

Der *Ingrim des Aufruhrs* ist für Heidegger jene *Grundstimmung*, die an der zentralen Stellung des menschlichen Subjekts um jeden Preis festhalten möchte. Anders als der *Zorn* in seiner Gerichtetheit auf etwas ist der Grimm ein Phänomen der Innerlichkeit ohne konkretes Objekt.³⁴ Wir können ergänzen, dass der Ingrim an das Erlebnis und die Körperlichkeit gebunden ist und im Zentrum des *embodied Subjektivismus* steht.

³¹ „Wenn Machenschaft und Erlebnis zusammen genannt werden, deutet dies auf eine wesentliche Zugehörigkeit beider zueinander ...“ (GA 65, S. 128) Die Machenschaft ist dabei nicht vornehmlich ein Tun des Menschen, sondern eine Weltauffassung bzw. Entbergungsweise, welche alles Seiende als Machbares erscheinen lässt.

³² Tatsächlich definiert Heidegger den Begriff der Gewalt hierüber. Vgl. (Gorgone, 2006, S. 53).

³³ (GA 77, S. 207 f.)

³⁴ (Irlenborn, 2000, S. 182 f.)

4.3.5. Sinn und Kontingenzt: Heideggers Radikalisierung der ontologischen Differenz

Die beschriebene *Transformation des Subjektivismus* zeigt: Die Frage nach dem *Sinn von Sein* stellt nicht nur einen Angelpunkt in Heideggers Denken, sondern in der Philosophiegeschichte überhaupt dar. Es ist folglich keineswegs so, wie Heidegger behauptet, dass er seit zweitausend Jahren der Erste sei, der nach dem Sein fragt.³⁵ „Aber solch Bekanntes ist gewöhnlich das Unbekannteste. So ist z. B. das *Sein* reine Denkbestimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das *Ist* zum Gegenstand unserer Betrachtungen zu machen. Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen; aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtsein darum, immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich sind solche Denkbestimmungen niedergelegt ...“³⁶ Das schreibt Hegel, der damit nicht nur Heideggers Seinsfrage vorwegnimmt, sondern auch die Bestimmung des Seins als das Nächste und auch schon die Rolle der Sprache andeutet. Der Unterschied zu anderen Denkern liegt nicht im Stellen der Frage, sondern vielmehr in der Form der Antwort, welche Heidegger gibt. Denn Heidegger versucht mit seiner Antwort nicht wiederum die Leerstelle des Sinns auszufüllen, sondern nimmt die Frage selbst als Antwort: Der Sinn von Sein, das Wesen des Seins liegt darin, dass diese Frage überhaupt gestellt werden kann. Sein ist wesentlich kontingent und nur so kann es fraglich werden.

Hierdurch wird auch ersichtlich, warum die Frage als Angelpunkt der Philosophiegeschichte angesehen werden kann, denn von hier aus kehren sich bis auf Platon zurückgehende Vorstellungen geradewegs um. Nihilistisch ist für Heidegger nicht mehr die Beliebbarkeit der Kontingenzt, eine Gefahr, die Platon noch von den Dichtern ausgehen sah.³⁷ Nihilistisch ist vielmehr *das Unterbinden der Kontingenzt*, indem der Reichtum des Seins ein für allemal auf *einen* Gedanken, *eine* Weltanschauung, *ein* philosophisches System festgelegt werden soll – eine Entwicklung, deren Endpunkt der Subjektivismus markiert. Jede zukünftige Philosophie, welche den Nihilismus meiden möchte, muss daher der Kontingenzt kultureller und geschichtlicher Sinnverhältnisse Rechnung tragen.

³⁵Vgl. (Heidegger, 2001, § 1.) „Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein.“

³⁶(Hegel, 1979, *Enzyklopädie I*, Band 8, S. 85)

³⁷Diese zeichnen bestenfalls „Schattenbilder“ der Wirklichkeit. Vgl. dazu auch (Schwemmer, 2005a, S. 166 ff.).

4. Die Transformation des Subjektivismus

Aufgrund der Transformation des Subjektivismus kann Heidegger hierfür nur begrenzt auf sein Konzept der ontologischen Differenz zurückgreifen. Wie beschrieben verneint diese zunächst nur jeden Letztbegründungsversuch. Die ontologische Differenz setzt den Menschen der Erkenntnis seiner eigenen Kontingenz aus. In ihr wird „der Mensch – sich wandelnd – in diesen Grund abgründig“.³⁸ Als dieser Abgründige ist der Mensch vom Subjekt entkernt: Der Mensch nimmt nicht mehr das Seiende in Anspruch, sondern er wird durch das Sein in Anspruch genommen. Heidegger deutet hierzu eines der Existenziale aus „*Sein und Zeit*“ um. Mit der Umdeutung soll der doppelte Anspruch an den Menschen besser erfasst werden: *Geworfen* ist der Mensch nun nicht mehr allein in eine konkrete kulturgeschichtliche Faktizität der Lebenswelt, der er durch den eigenen *Entwurf* seines Seinkönnens begegnet. Die eigentliche Härte des Geworfenseins verstärkt sich nun dadurch, *dass der Mensch in das Wissen um die Grundlosigkeit allen Seins geworfen wird*, ein Problem, dem unabhängig von den faktisch-kontingenten Gegebenheiten eigens begegnet werden muss. In der „*Besinnung*“ heißt es dazu, es sei „das Denken des Seyns *als Denken des Seyns* in den Abgrund geworfen ...“.³⁹ Wenn die Schreibweise *Seyn* dabei anzeigt, dass das Sein geschichtlich erfahren wird, es also kein unveränderliches Sein eines Seienden gibt,⁴⁰ dann gilt weiterhin und nun noch viel mehr: „Aus dem Seienden ist das Seyn nie erklärbar, weil die Wesung des Seyns in das Abgründige weist.“⁴¹

Wie weit Heidegger bereit ist, die Differenz auseinanderzutreiben, zeigt sich an jenem bekannten Passus des Nachwortes aus der 4. Auflage von „*Was ist Metaphysik*“ (1943). Hier proklamiert Heidegger, „daß das Sein wohl west ohne das Seiende“.⁴² Diese gänzliche Entkopplung des Seins vom Seienden kann nur so gedeutet werden, dass Sinn nichtmedial vermittelbar sei. Die Behauptung wurde in der 5. Auflage von Heidegger wieder entfernt, wo es dann wieder heißt, „dass das Sein nie west ohne das Seiende“. Bemerkenswert ist weniger die philosophische Radikalität, die sich hier ausdrückt, als vielmehr, dass Heidegger dies noch 1943 schreibt. Zu einem Zeitpunkt also, da er bereits mit seinen Konzepten von *Welt* und

³⁸(GA 66, S. 45)

³⁹(GA 66, S. 52) Hervorhebung ergänzt. Zur Selbstinterpretation vgl. bspw. ebenda S. 108.

⁴⁰Vgl. (Pöggeler, 1994, S. 143 f.).

⁴¹(GA 66, S. 83)

⁴²Zitiert nach (Grondin, 2001, S. 6, Anm. 6).

Erde und deren Vermittlung im Kunstwerk die Medialität und Materialität künstlerischen Schaffens wegweisend beschrieben hat.⁴³

Mit dem umstrittenen Passus wird vor allem eines klar: wie wenig Heidegger zu jenem Zeitpunkt in der Lage dazu war, sein eigenes denkerisches Vorgehen und die Konsequenzen desselben innerhalb eines metadiskursiven Zusammenhangs zu reflektieren. Hier macht sich sicherlich auch die selbstgewählte denkerische Isolation Heideggers bemerkbar, die ihm nicht erlaubt, zur kritischen Selbstprüfung der eigenen Ansätze auf das gängige oder frisch etablierte Vokabular seiner Zeit zurückzugreifen. *Für unsere Arbeit bedeutet dies, dass auch die Unterscheidung von erkenntnistheoretischem und weltanschaulichem Subjektivismus nur ein heuristisches Mittel sein kann, unterschiedliche denkerische Phasen Heideggers zu identifizieren, Phasen, die sich immer wieder überlappen und nicht sauber voneinander abgrenzen lassen.*

Trotzdem: Selbst diese Radikalisierung der ontologischen Differenz ist lediglich ein stumpfes Schwert, wenn es darum geht, den transformierten Subjektivismus zu bekämpfen. Dies soll im folgenden Kapitel anhand Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche nochmals detailliert gezeigt werden. Dabei ist besonderes Augenmerk auf die Tatsache zu legen, dass Heidegger anders als Cassirer und Plessner das Subjekt mit der ontologischen Differenz nicht außersubjektiven Ansprüchen aussetzen kann. Hatte Cassirer die Medialität allen Denkens und Handelns betont und Plessner die anthropologischen Grenzen bestimmt, welche die besondere positionale Bestimmung dem Menschen setzt, beschränkt Heideggers Kontingenztheorie sich zu diesem Zeitpunkt lediglich auf das „Nicht zwischen Sein und Seiendem“ und kann daher der Kontingenz keinerlei diskursive Struktur geben. Will Heidegger den Subjektivismus tatsächlich überwinden, so wird er jedoch nicht umhinkommen, die Strukturen der Kontingenz zu explizieren, denn nur diese können außersubjektive Ansprüche an das Subjekt herantragen. Dies wird ihm in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche bewusst. Denn Nietzsche wird sich genau jenes Abgründige des Menschen und jene Kontingenz der Verweisungszusammenhänge zu Nutze machen, die Heidegger mit der ontologischen Differenz gegen den erkenntnistheoretischen Subjektivismus in Stellung brachte. Nietzsches Figur des Übermenschen übernimmt dabei die utopische Verkörperung eines Ichs, *das sich die Kontingenz nutzbar macht* und hierin gerade seine gestalterische Freiheit entdeckt. Im Übermenschen kommt der weltanschauliche Subjektivismus zu seiner höchsten Vollendung.

⁴³Vgl. dazu Kapitel 7.

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus als Aufstand gegen das Nichts

Heidegger greift die Metaphysik im Allgemeinen und den Subjektivismus im Besonderen von zwei unterschiedlichen Seiten an, die sich als widersprüchlich erweisen, trennt man die inhaltliche von der epistemologischen Ebene:

- Zum einen möchte Heidegger mit dem Programm der Destruktion die philosophiegeschichtlichen Kernbegriffe der Ontologie auflösen und an ihre Stelle im Rahmen der Fundamentalontologie ein neues Fundament setzen.
- Zum anderen kritisiert er mit der ontologischen Differenz genau jene epistemologische Struktur, die ihm erlauben würde, dieses Vorhaben durchzuführen. Indem die ontologische Differenz Sein und Seiendes entkoppelt, gelingt es Heidegger, epistemologische Strukturen zu explizieren, die nun als solche in den Blick der Kritik genommen werden.

Letzteres muss zwangsläufig auch zu einer Kritik des Ansatzes aus „*Sein und Zeit*“ führen, wenn dieser das Dasein zwar nicht ausdrücklich als höchstes Seiendes ansetzte, aber doch als dasjenige Seiende, das auf die Frage nach dem Sinn von Sein vornehmlich Antwort gibt.¹

¹Wir rufen die dreifache Auszeichnung des Daseins als primär zu befragendes Seiendes in Erinnerung: „Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein ontischer: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein ontologischer: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst ‚ontologisch‘. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.“ (Heidegger, 2001, § 4, S. 13)

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

Heidegger hat eine methodische Widersprüchlichkeit zwischen Fundamentalontologie und ontologischer Differenz nie eigens in seinen Schriften angesprochen oder reflektiert. Doch noch 1943 schreibt er über die ontologische Differenz an seinen engen Freund Kurt Bauch, Professor für Kunstgeschichte an der Freiburger Universität: „Was Du über das ‚Sein des Seienden‘ sagst, ist richtig. Es ist eine Formel, für mich oft ein Deckname ... aber auch eine wirkliche *crux* der Philosophie. Hinter der Formel, die ja eine ‚Unterscheidung‘ enthält, verbirgt sich etwas Wesentliches.“² Heidegger befindet sich in einer Zwickmühle: Wo er nur die alten Begriffe mit neuen vertauscht, stützt er sich auf eine überkommene Epistemologie. Wo er jedoch mit der ontologischen Differenz die epistemologische Struktur selbst in Zweifel zieht, kann dies seiner Intention der Dezentrierung des Subjekts entgegenlaufen. Denn eines bestreitet auch die ontologische Differenz nicht: Kein Seiendes darf ohne Sein bleiben. Wo Sein und Seiendes nicht fest aneinander gebunden sind, da begann für Nietzsche die Freiheit des Übermenschen, den er dazu berufen sah, nun selbst die Verbindung von Selbst und Welt zu gestalten, sie eigens zu *wollen*. Hier zeigt sich die ‚*crux*‘ der ontologischen Differenz.

Die ontologische Differenz befreit so zwar von der starren und hierarchischen Epistemologie, alles Sein von einem einzigen Seienden abzuleiten. Sie setzt dem aber keine neue Idee entgegen, wie die Genesis von Sein zu denken ist. Die vorgestellten Ansätze der Kulturphilosophie und Anthropologie optieren klugerweise nicht für ein epistemologisches Modell, sie setzen dem Subjekt stattdessen Strukturen entgegen, welche Genesis und Kontingenz des Seins gleichermaßen Rechnung tragen. So weisen sie verschiedene Modi unserer Selbst- und Weltverhältnisse aus, in welchen wir außersubjektiven Ansprüchen ausgesetzt und ausgeliefert sind, die wir nicht gänzlich aus uns selbst heraus bestimmen, sondern zu denen wir uns nur *verhalten* können.

Ganz anders in „*Sein und Zeit*“. Hier hat das Dasein noch die Möglichkeit der solipsistischen Selbstrücknahme in einen Entscheidungsprozess, indem es sich allen Sinnverhältnissen der Welt enthebt, sich selbst durchsichtig wird und in der *Entschlossenheit* eine völlig transparente Entscheidung über sein zukünftiges Handeln trifft. In diesem Sinne wäre also „*Sein und Zeit*“ alles andere als ein dezisionistisches Werk.

Die ontologische Differenz ist also ein zweischneidiges Schwert: Einerseits markiert sie als „das Nicht zwischen Seiendem und Sein“, eine neue Stunde Null der Metaphysik, bereinigt um alle Vorannahmen. Anderer-

²Zitiert nach (Faye, 2009, S. 138).

seits lässt sie damit auch dem Subjekt freie Bahn, die unbebaute Welt dem eigenen Willen nach zu gestalten. Das musste Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Nietzsches klarwerden. Heideggers Nietzsche-Auslegung stellt eine der frühesten und einschlägigsten Nietzsche-Interpretationen dar und gilt daher als eine der einflussreichsten des 20. Jahrhunderts.³ Sie hat wesentlich dazu beigetragen, dass der zuvor weitgehend literarisch rezipierte sogenannte „Dichter-Philosoph“⁴ inzwischen auch als Denker und Metaphysiker ernst genommen wird.⁵

Innerhalb des Gesamtwerkes Martin Heideggers nimmt die Auseinandersetzung mit Nietzsche eine Schlüsselposition ein. Wenn sich auch einige Deutungen als nicht haltbar erwiesen haben, ist doch vor allem die Gründlichkeit der Auslegung von Nietzsches Gedanken der *ewigen Wiederkunft* nicht wieder erreicht.⁶ Warum jedoch gerade dieser Gedanke im Mittelpunkt der Interpretation steht, konnte bislang im Kontext des Heideggerschen Gesamtwerkes nicht plausibel gemacht werden. Wir werden sehen, dass sich das Gewicht, welches Heidegger auf die ewige Wiederkunft legt, nur begreifen lässt, wenn wir sie als *den philosophiegeschichtlichen Umschlagpunkt vom erkenntnistheoretischen zum weltanschaulichen Subjektivismus* begreifen. Die ewige Wiederkunft provoziert den *Aufstand gegen das Nichts*⁷ im Äußersten und ist so gleichsam die Bugwelle der Metaphysik, welche sich vor Nietzsche und dann auch Heidegger auftürmte. Sie zu durchbrechen wurde für Heidegger zu einer geistigen Herausforderung, die bis zur totalen Erschöpfung an seinen Kräften zerrte. So wird berichtet, dass Heidegger durch seine Arbeit an Nietzsche einen persönlichen Zusammenbruch erlitt und seine Frau ihn noch 1961 dazu drängte, nicht an der Neuedition seiner beiden Nietzsche-Bände zu arbeiten.⁸ Außerdem wird der Ausspruch Heideggers zitiert, Nietzsche habe ihn „kaputt

³Vgl. (Stegmaier, 2003, S. 203).

⁴Heidegger verwehrt sich explizit gegen eine solche Bezeichnung Nietzsches: „Alles philosophische Denken und gerade das strengste und prosaischste ist in sich dichterisch und trotzdem niemals Dichtkunst. ... Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ ist im höchsten Grade dichterisch und dennoch kein Kunstwerk, sondern ‚Philosophie‘.“ (GA 6.1, S. 293) Wir erinnern an dieser Stelle an die eingangs herangezogene Unterscheidung Rortys zwischen analytischer und erzählender Philosophie, die er beide in ihr eigenes Recht setzt.

⁵Vgl. (Duric, 1985, S. 1).

⁶Vgl. (Stegmaier, 2003, S. 209).

⁷(GA 6.2, S. 363)

⁸Vgl. (Pöggeler, 2002, S. 16).

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

gemacht“⁹, ja sogar berichtet, dass Heidegger in dieser Zeit den Tod suchte.¹⁰

5.1. Quellenlage

Heideggers Nietzsche-Interpretation muss in zweifacher Hinsicht kritisch betrachtet werden: Zum einen ging Heidegger recht frei und wenig historisch-kritisch mit den vorliegenden Schriften Nietzsches um, zum anderen hat er seine eigene Interpretation später einer Überarbeitung unterzogen. Beides lässt sich verstehen, wenn wir unterstellen, dass Heidegger seine Interpretation auf den Gedanken der ewigen Wiederkunft hin zuspitzen wollte. Hierfür sind einige Vorbetrachtungen notwendig.

5.1.1. Heidegger: Zum Verhältnis zwischen Vorlesungen und publizierten Nietzsche-Bänden

1961 erschienen zwei zusammen 1.100 Seiten starke Bände, die unter dem schlichten Titel „*Nietzsche I*“ und „*Nietzsche II*“ die überarbeitete Fassung von Vorlesungen enthielten, die Heidegger in den Jahren 1936 bis 1940 gehalten hatte, sowie vier 1941 bzw. 1944/46 entstandene Abhandlungen. Im Rahmen der Heidegger-Gesamtausgabe sind inzwischen auch die Originalfassungen veröffentlicht.¹¹ Bei einem Vergleich zeigen sich starke Eingriffe Heideggers in den Text.¹² Vor allem solche Bemerkungen wurden von Heidegger gestrichen, die vom Hauptstrang der Vorlesungen wegführen, wodurch die 1961 publizierten Bücher wesentlich abgerundet wurden. Auch stark empathische Stellen wurden gestrichen oder zugunsten distanzierter Formulierungen ersetzt.¹³ Weitere Streichungen betreffen antidemokratische Äußerungen¹⁴ und kulturkritische Bemerkungen¹⁵, die darauf schließen lassen, dass Heidegger 1961 eine „uneingestandene Konzes-

⁹Ebenda.

¹⁰Ebenda S. 14.

¹¹Zu finden in den Bänden 43, 44, 47, 48 und 50 der Gesamtausgabe.

¹²Eine Konkordanz zu den Unterschieden findet sich in (Denker, 2005, S. 153 ff.).

¹³Vgl. (Meyer, 2005, S. 132 f.).

¹⁴Vgl. bspw. (GA 43, S. 193).

¹⁵Vornehmlich gegen das Christentum, vgl. bspw. (GA 43, S. 31).

sion an die neue sozio-historische Gegebenheit“ macht.¹⁶ Auch Polemiken gegen die zeitgenössische Nietzsche-Forschung¹⁷ wurden getilgt.¹⁸

5.1.2. Nietzsche: Der zur Zeit von Heideggers Nietzsche-Interpretation verfügbare Textbestand

Die erste Beschäftigung Heideggers mit Nietzsche fand bereits in den „erregenden Jahren zwischen 1910 und 1914“ statt.¹⁹ Trotz der frühen ersten Lektüre taucht Nietzsche allerdings vor Mitte der dreißiger Jahre lediglich 1927 in „*Sein und Zeit*“ auf, wenn Heidegger die zweite unzeitgemäße Betrachtung „*Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*“ heranzieht, um die Aufgabe geschichtlichen Verstehens zu untersuchen. Heidegger las in jenen Jahren außerdem die Kompilation „*Der Wille zur Macht*“, ein von Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast zusammengestellter Band mit systematisch sortierten Fragmenten aus Nietzsches Nachlass. Der Band wird heutzutage als stark verzerrende Darstellung nietzschescher Positionen gewertet und dient der Nietzsche-Forschung nicht mehr als Grundlage.²⁰ Vor allem das Erscheinen des kritisch editierten Nachlasses 1967²¹ machte die starken Eingriffe sichtbar, die Elisabeth Förster-Nietzsche in ihrem Sinne an den Originalschriften vorweggenommen hatte.²²

Auch Heidegger erkennt 1935 diese Edition als „willkürliche Auswahl“,²³ als er in den wissenschaftlichen Ausschuss für die historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsches aufgenommen wird. Obwohl Heidegger hierin also ein „verhängnisvolles Buch“ sieht²⁴, legt er es seiner Nietzsche-Interpretation zu Grunde. Strukturell orientiert sich Heidegger dann auch in „*Nietzsche I*“ an den im „*Willen zur Macht*“ gesetzten Überschriften, denen er jeweils eine eigene Vorlesung widmet. Wenn daher im Folgenden

¹⁶(Tertulian, 1990, S. 59)

¹⁷Vgl. bspw. (GA 43, S. 25 und 26 f.).

¹⁸Weiterführende Informationen zum Unterschied im Textbestand haben Patt (1988) und (Vietta, 1989, S. 54 ff.) zusammengetragen.

¹⁹(GA 1, S. 56)

²⁰So zumindest im deutschsprachigen Raum, während er hingegen aufgrund einer nicht vorhandenen Übersetzung der „*Kritischen Gesamtausgabe*“ im englischsprachigen Raum weiterhin Verwendung findet.

²¹Nietzsche (1967-)

²²Dazu Mazzino Montinari: „*Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken*“. In: Nietzsche (1982).

²³(GA 6.1, S. 413)

²⁴(GA 50, S. 109)

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

Aussagen Nietzsches zitiert werden, so geschieht dies nach den beiden Bänden der Heidegger-Gesamtausgabe in der Annahme, dass für unsere Untersuchung wichtig ist, was Heidegger für authentisch genug hielt, um darauf seine Auslegung aufzubauen, und nicht weil es editorisch korrekt ist.

Heidegger ist außerdem von 1935 bis 1942 Mitglied des „Wissenschaftlichen Ausschusses der historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches“. Davon profitieren seine Vorlesungen zu jener Zeit zweifelsohne, was vor allem die für uns interessante Vorlesung „Nietzsches metaphysische Grundstellung. Die ewige Wiederkehr des Gleichen“ vom Sommersemester 1937 betrifft, in der Heidegger weitreichende Kenntnis über Datierung und Anordnung der Nachlassfragmente zeigt. Heidegger kann dazu auf eine Mitteilung Schlechters bauen, die er auf eine briefliche Anfrage vom 21. April 1937 erhält.²⁵ Heideggers Ziel ist jedoch keine traditionelle historisch-kritische Ausgabe, die „alles und jedes Auffindbare bringt und vom Grundsatz der Vollständigkeit geleitet ist“ und die alle „Daten“ über das ‚Leben‘ Nietzsches und die Mitteilungen seiner Zeitgenossen“ sammelt, wie es die „psychologisch-biologische Sucht der Jetztzeit“ verlange.²⁶ Vielmehr sollen die Nietzsche-Vorlesungen erst eine philosophische Interpretation von Nietzsches Nachlass liefern, die dann als Grundlage für die Edition des Nachlasses zu nehmen ist.²⁷ Nachdem allerdings das Propagandaministerium eine Imprimatur gefordert hat, beendet Heidegger 1941 seine Mitarbeit im Zorn über die „Zensur ... [des] Was und Wie der wissenschaftlichen Veröffentlichung einer seit Jahrzehnten abgeschlossenen Lebensarbeit“.²⁸

5.2. Heideggers methodischer Zugriff

Heidegger ist sich der Verschiedenheit der nietzscheschen Denkansätze durchaus bewusst, möchte aber trotz der „Mannigfaltigkeit der Fragepunkte ... das Vorliegende [in] eine höhere Bestimmtheit und einen wesentlichen Zusammenhang“²⁹ bringen. Dieser erst zu schaffende Zusammenhang der nietzscheschen Ideen ist dabei nicht allein durch die vorhandenen Texte zu erschließen, sondern muss sich auf die dahinterliegenden

²⁵Vgl. M. Heinz: „Nachwort der Herausgeberin“ in (GA 44, S. 253).

²⁶(GA 43, S. 12 f.)

²⁷Vgl. (Heinz und Kisiel, 1996, S. 117).

²⁸Zitiert nach (Heinz und Kisiel, 1996, S. 121).

²⁹(GA 6.1, S. 94)

Gedanken konzentrieren, die selbst „ungesagt“ bleiben.³⁰ Denn es steht für Heidegger „das Veröffentlichte ... in einem großen Mißverhältnis zu dem schon Gedachten und Gewußten“.³¹ Dies geht soweit, dass sich für Heidegger manche von Nietzsches öffentlichen Mitteilungen sogar als „Verschleierung“³² darstellen. Eine „Verdeutlichung“,³³ die Undeutliches ausscheidet und Verstreutes sammelt, muss daher für Heidegger immer notwendig *Deutung* sein.

Karl Löwith äußert sich diesem Vorgehen gegenüber schon früh kritisch und auch später noch weist er darauf hin, wie problematisch es ist, dass Heidegger nicht versuche, Nietzsche in sich selbst zu verstehen. Das führe dazu, dass Heidegger „seinen eigenen Gedanken nur indirekt, am Denken anderer, auslegt, wobei sein Denken unvermerkt in das des anderen übergeht“.³⁴ Heidegger reagiert frustriert auf solche und andere Äußerungen, da er sich unverstanden fühlt und ihm Zweifel darüber kommen, ob sein Anliegen überhaupt vermittelbar sei – wenn nicht einmal ein so enger Schüler wie Löwith versteht, inwiefern die Nietzsche-Auseinandersetzung schon im Lichte der Seinsfrage stehe.³⁵

Unter den genannten Umständen muss daher davon ausgegangen werden, dass es Heidegger nicht um eine historisch-kritische Rekonstruktion des nietzscheschen Denkens geht, sondern das Gesamtwerk insgesamt neu in den Blick genommen werden soll. So kann auch der Gedanke der ewigen Wiederkunft ins Zentrum der Darstellung gerückt werden. Hinzu kommt die Notwendigkeit, sich gegen zeitgenössische Interpretationen stark genug abzusetzen – auch dies ein Grund für den freieren Umgang mit den Quellen.

5.3. Gang der Nietzsche-Deutung

Zur Zeit von Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche liegen bereits drei große Interpretationen vor. 1931 erscheint Alfred Baeumlers „*Nietzsche, der Philosoph und Politiker*“, Karl Löwith widmet sich 1935 „*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*“, worauf 1936 Karl Jaspers „*Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*“ folgt. Heideg-

³⁰(GA 6.1, S. 136)

³¹(GA 6.1, S. 360) Kursivdruck entfernt.

³²(GA 6.1, S. 235)

³³(GA 6.1, S. 245)

³⁴Vgl. (Löwith, 1960, S. 72).

³⁵Vgl. (Pöggeler, 1994, S. 343 f.).

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

gers Freundschaft mit Jaspers ist schon einige Jahre getrübt, als dieser sein Nietzsche-Buch veröffentlicht. Heidegger kann in der psychologisierenden Deutung für die Philosophie nichts Relevantes finden und äußert sich in seiner Nietzsche-Vorlesung ablehnend: „Weil Jaspers im innersten Grund das philosophische Wissen nicht mehr ernst nimmt, gibt es kein wirkliches Fragen mehr. Philosophie wird zur moralisierenden Psychologie der Existenz.“³⁶ Zu einer inhaltlichen Reaktion hingegen provoziert ihn die Vereinnahmung Nietzsches durch Baeumler.

Baeumler versuchte Nietzsches Idee des *Willens zur Macht* politisch umzudeuten und sah in Nietzsches Philosophie ein abgerundetes philosophisches System. Da es Baeumler allerdings nicht gelang, den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen in dieses System zu integrieren, sortierte er es als beliebigen und zufälligen Gedanken aus. Heidegger verwehrt sich gegen diese „zeitgenössische geistige Falschmünzerei“³⁷ und versucht Nietzsche vor einer nationalsozialistischen Umdeutung zu bewahren: In der politischen Deutung des *Willens zur Macht* sieht er die „größte Verflachung“.³⁸ Dies geschieht zu einer Zeit, als er bereits von einigen Nazi-Ideologen als nicht nationalsozialistisch genug angegriffen wird.³⁹ Letztlich ist es auch gegen Baeumler gerichtet, wenn Heidegger die ewige Wiederkunft des Gleichen zum Kerngedanken Nietzsches ernennt. Entscheidender werden allerdings die im Folgenden erörterten philosophischen Gründe sein.

5.3.1. Erste Phase: Nietzsche gegen die Nazis verteidigen und mit Nietzsche zum Nationalsozialismus

Zu Beginn seiner Nietzsche-Interpretation versucht Heidegger seine eigene Deutung gegen die der Nationalsozialisten zu positionieren. Streitpunkt ist dabei vornehmlich die Rolle der Kunst. Während die Nationalsozialisten mit ihrer biologistisch-rassistischen Deutung im Kunstwerk einen Ausdruck der Volksrasse sehen, macht Heidegger dagegen die ontologische Dimension der Kunst geltend: Kunstwerk und Künstler „stiften“ dem

³⁶(GA 43, S. 26)

³⁷(GA 6.1, S. 591)

³⁸Ebenda S. 582.

³⁹So etwa seitens Kriecks. Vgl. (Safranski, 2006, S. 338).

Volk einen kulturellen Mittelpunkt.⁴⁰ Er versucht damit „die Sprache der [nationalsozialistischen] Revolution zu stehlen“.⁴¹

Bis hierhin folgt Heidegger Nietzsche darin, dass der Wille zur Macht einen Kampf heraufbeschwört, in dem, so Heidegger weiter, „die Kämpfenden [sc. Völker] wechselweise sich überhöhen und die Macht dieser Überhöhung aus sich entfalten“.⁴² Dabei bestimmt Heidegger die Einheit des Volkes nicht rassentheoretisch, sondern in der *Entschlossenheit*, die geschichtliche Lage zu erkennen und diesen Kampf auf sich zu nehmen.⁴³ In zwei Zielen sieht sich Heidegger damals mit Nietzsche vereint: Erstens muss der Nihilismus überwunden werden und zweitens muss dieser Überwindung im politischen Kampf auch Geltung verschafft werden. Als Heidegger jedoch begreift, dass seine Hoffnungen den sich real vollziehenden politischen Geschehnissen nicht entsprechen und schließlich in den kriegerischen Kämpfen sogar ins Gegenteil verkehrt werden, gerät er in eine biografische und denkerische Krise. So sieht es Hannah Arendt, die daher die *Kehre* auch „as a concrete autobiographical event precisely between volume I and volume II“ der Nietzsche-Bände ansetzt.⁴⁴ Sie fasst zusammen: „The first volume explicates Nietzsche by going along with him, while the second is written in a subdued but unmistakable polemical tone.“⁴⁵

Diese strenge Kopplung an den zeitgeschichtlichen Kontext muss sich, um plausibel zu sein, mit der inneren Entwicklung der Nietzsche-Bände parallelisieren lassen. Von verschiedener Seite wurde zwar bemerkt, dass Heidegger allmählich klar wurde, dass seine Hoffnungen in den Nationalsozialismus sich nicht mit den tatsächlichen Geschehnissen verbinden ließen. So sieht Safranski Heideggers Sinneswandel darin begründet, dass dieser zu Beginn der nationalsozialistischen Revolution in ihr noch eine Möglichkeit sah, aus der technisch-industriellen Moderne auszubrechen, während die tatsächliche Entwicklung den Hitler-Faschismus für Heidegger später zum schärfsten Ausdruck der Moderne werden ließ.⁴⁶

Es fehlt allerdings bislang eine Erklärung dafür, wie die besondere Rolle der ewigen Wiederkunft mit der durch die zeitgeschichtlichen Umstände provozierten Ablehnung Nietzsches zusammenhängt. *Dies bedeutet nichts*

⁴⁰Vgl. (Zimmerman, 2005, S. 101).

⁴¹Vgl. dazu allgemein den Artikel von Edler (1990).

⁴²(GA 6.1, S. 160)

⁴³Vgl. (Heinz, 2005, S. 189).

⁴⁴(Arendt, 1977/1978, S. 172 f.)

⁴⁵Ebenda Anm. 94.

⁴⁶Vgl. (Safranski, 2006, S. 329 ff.) Dazu insgesamt die Studie von Silvio Vietta: „*Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*“. Vietta (1989)

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

weniger, als dass wer sich auf die zeitgenössischen Umstände beruft, den inneren Zusammenhang des Wandels der heideggerschen Nietzsche-Interpretation nicht rekonstruieren kann, und dass wer sich auf den argumentativen Zusammenhang alleine stützt, den katalytischen Effekt der politischen Umbrüche vernachlässigt.

5.3.2. Zweite Phase: Nietzsche mit Jünger gelesen - Nietzsche muss überwunden werden

Ein gängiges Erklärungsmuster dafür, warum Heidegger zu Nietzsche auf Distanz ging, kann sich auf Heideggers Jünger-Lektüre stützen.⁴⁷ Tatsächlich hat diese entscheidenden Anteil an der neuen Haltung gegenüber Nietzsche. Jünger deutete die Moderne als eine Welt, in der Technologie, Wissenschaft und Forschung ein Gesamtsystem der technischen Raserei bilden, welches er als „totale Mobilmachung“ bezeichnet.⁴⁸ Der Begriff bezieht sich ursprünglich auf die Mobilisierung der Truppen im Kriegsfall, wird jedoch von Jünger in dem 1932 erschienenen Werk *„Der Arbeiter“* nicht nur auf den Krieg, sondern auf die neuzeitlichen Produktionszusammenhänge überhaupt angewendet. Die totale Mobilmachung ergreift demnach nicht mehr nur die wehrfähigen Männer, sondern – als totale – die gesamte Bevölkerung und alle Ressourcen eines Landes, ja des gesamten Planeten. Der Einzelne ist nur noch Teil eines weltweiten Arbeitszusammenhangs und auch der Krieg ist nur noch eine spezielle Form der industriell betriebenen Vernichtungsarbeit.⁴⁹ Krieg und Arbeit werden dasselbe: „In dieser letzten ... Phase geschieht keine Bewegung mehr – und sei es die einer Heimarbeiterin an ihrer Nähmaschine –, der nicht eine zum mindesten mittelbare kriegerische Leistung innewohnt.“⁵⁰ Die totale Mobilmachung ist eine, „die sich selbst auf das Kind in der Wiege erstreckt“.⁵¹ Ausgetragen wird diese neue Form des Kampfes für Heidegger zwischen den großen politischen Systemen Amerikanismus, Kommunismus und Nationalsozialismus: „Für diesen Kampf ... setzt der Mensch die uneingeschränkte Gewalt

⁴⁷Vgl. auch GA 90: *„Zu Ernst Jünger“*. Mit großer Verzögerung wurde dies auch in der angelsächsischen Heidegger-Rezeption wahrgenommen. Vgl. etwa (Zimmerman, 1990, S. XVIII).

⁴⁸Zuerst von Jünger entwickelt in der Schrift *„Die totale Mobilmachung“*, herausgegeben von Jünger 1930 im Sammelband *„Krieg und Krieger“*. Für Heideggers Rezeption ist jedoch erst die von Jünger als Sozialstudie angesetzte Abhandlung *„Der Arbeiter“* von 1932 von Bedeutung.

⁴⁹Vgl. (Jünger, 1982, § 62, S. 220).

⁵⁰(Jünger, 1979, Band 7, S. 126)

⁵¹Ebenda S. 128.

der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel“:⁵² Dabei steht „Berechnung“ für Amerikanismus, „Planung“ für Kommunismus und „Züchtung“ für Nationalsozialismus.⁵³

1936 stellt Heidegger fest:

„Es ist überdies bekannt, daß die beiden Männer, die in Europa von der politischen Gestaltung der Nation bzw. des Volkes her – und zwar in je verschiedener Weise – Gegenbewegungen eingeleitet haben, daß sowohl Mussolini wie Hitler von Nietzsche wiederum in verschiedener Hinsicht wesentlich bestimmt sind und dieses, ohne daß dabei der eigentliche metaphysische Bereich Nietzscheschen Denkens unmittelbar zur Geltung käme.“⁵⁴

Beide Politiker verstanden Heidegger zufolge Nietzsches Diagnose nicht angemessen und noch weniger sahen sie also, wie sich Nietzsche damit selbst verstrickte. Heidegger dreht damit die Perspektive um und führt in den Nietzsche-Vorlesungen den Beweis, dass die Philosophie des Willens zur Macht, auf die sich die nationalsozialistischen Ideologen berufen, nicht Überwindung, sondern Vollendung des Nihilismus ist.⁵⁵ Daher „enthalten diese [obigen] Sätze innerhalb der damals möglichen Sprechweise eine Kritik an Mussolini und Hitler“,⁵⁶ so Otto Pöggeler. Pöggeler vermutet allerdings, dass Heidegger mit seiner späten Nietzsche-Deutung, welche die Kritik am Nationalsozialismus enthält, gerade verdecken wollte, dass es vor allem Nietzsche war, der ihn selbst Anfang der 1930er-Jahre zum Nationalsozialismus gebracht hatte.⁵⁷ Nach dem Krieg hat denn auch Heidegger bei der Entnazifizierungskommission seine Nietzsche-Vorlesungen geltend gemacht:

„Seit dem Jahr 1936 ging ich durch die Reihe meiner Nietzsche-Vorlesungen und Vorträge noch deutlicher in die Auseinandersetzung und in den geistigen Widerstand. Zwar darf Nietzsche niemals mit dem Nationalsozialismus gleichgesetzt werden, das verbietet – vom Grundsätzlichen abgesehen – schon

⁵²(GA 5, S. 94)

⁵³Vgl. (Safranski, 2006, S. 332).

⁵⁴(GA 42, S. 40 f.)

⁵⁵Vgl. (Safranski, 2006, S. 338).

⁵⁶(Pöggeler, 1990, S. 179)

⁵⁷Vgl. (Pöggeler, 1990, S. 187).

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

Nietzsches Stellung gegen den Antisemitismus und sein positives Verhältnis zu Rußland. Aber auf einem höheren Niveau ist die Auseinandersetzung mit Nietzsches Metaphysik die Auseinandersetzung mit dem Nihilismus, als dessen politische Erscheinungsform sich der Faschismus immer deutlicher herausstellte.⁵⁸

Pöggeler gibt daher Heidegger recht darin, 1938 als „Wendejahr“ in seinem Leben zu bezeichnen.⁵⁹ Doch wann genau erfolgte diese Wende und gibt es einen Zusammenhang mit dem angeblichen Fundamentalgedanken Nietzsches, der ewigen Wiederkunft?

5.4. Der Wandel in Heideggers Nietzsche-Interpretation – eine Neubewertung

5.4.1. Die ewige Wiederkunft als Konfrontation mit dem Nichts

Auch wenn wir also der Einteilung von Heideggers Nietzsche-Interpretation in zwei Phasen zustimmen, so bleibt doch die Frage, wann genau sich der Phasenübergang verorten lässt und wie er mit der ewigen Wiederkunft zusammenhängt. Sicherlich haben dabei die oben beschriebenen äußeren Umstände enge denkerische Rahmenbedingungen vorgegeben, die Heidegger nicht ignorieren konnte. Konzentriert man sich jedoch zusätzlich auf den Inhalt der Nietzsche-Interpretation, insbesondere auf die Rolle, welche der Gedanke der *ewigen Wiederkunft* spielt, kann man nicht ignorieren, dass für Heidegger die ewige Wiederkunft in der Mitte Nietzsches Denkens steht,⁶⁰ ja sogar „Hauptgedanke“ Nietzsches ist.⁶¹ Zarathustras einzige Lehre sei daher auch dieser eine Gedanke.⁶²

Aber nicht in der Mitte beider Bände, sondern schon am Ende des ersten Bandes sieht sich Heidegger mit diesem Gedanken konfrontiert und baut ihn sogar systematisch zum Grundmotiv Nietzsches auf. Als solches

⁵⁸Zitiert nach (Pöggeler, 1990, S. 180).

⁵⁹Vgl. (Pöggeler, 1994, S. 384).

⁶⁰Vgl. (GA 6.1, S. 368).

⁶¹Vgl. Ebenda S. 290.

⁶²Vgl. Ebenda S. 358.

ist der Gedanke deshalb von Bedeutung, da sich Nietzsche durch ihn *mit dem Nichts konfrontiert sieht*.

Die ewige Wiederkunft lässt allen Sinn nichtig werden: Es gibt keinen Ausgangspunkt und keine letzte Bestimmung des Daseins. Die eigene Existenz wird aus einer unendlichen Vergangenheit bestimmt, bietet dem Individuum also keine identitätsstiftenden Anhaltspunkte. Zugleich breitet sich vor ihm die Zukunft als determinierter kosmischer Kreislauf aus, der letztlich früher oder später doch wieder auf den jetzigen Augenblick zurückführt. Die ist das „Öde und Trostlose der Lehre“.⁶³ Es musste für Nietzsche als abendländischen Denker eine besondere Herausforderung darstellen, erschüttert es doch das Versprechen auf einen Sinn der Geschichte und eine Bedeutung des Individuums in ihr.⁶⁴

Als abendländischer Denker folgt auch Nietzsche mit dem Wiederkunftsgedanken der metaphysischen *Leitfrage*, was das Seiende sei, so Heidegger. Diese Leitfrage schließt die Frage nach dem Nichts keineswegs aus, führt vielmehr geradewegs auf sie zu.⁶⁵ Indem nämlich Nietzsches Lehre eine „Aussage über das Seiende im Ganzen“⁶⁶ trifft, lässt sich das Problem des Nichts nicht aus dem philosophischen Blickfeld ausschließen – für Nietzsche geht es um alles:

„Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“⁶⁷

Durch den Wiederkunftsgedanken ersetzt Nietzsche die Kategorie des ewigen Seins mit der des ewigen Werdens und gelangt so auch zu einer Leitvorstellung eines erstrebenswerten Lebens. An die Stelle der *überzeitlichen* Idee, die vom Weisen *erkannt* werden kann, tritt daher das *prozessuale selbstständige Schaffen von Wahrheit* durch den Übermenschen. Wo Vergangenheit und Zukunft sinnlos werden, muss das Subjekt um die *Bewältigung des Augenblicks* ringen, in ihm seine eigene Form und Wahrheit sich gebend,

⁶³(GA 6.1, S. 225)

⁶⁴Noch der Nietzsche-Bewunderer Oswald Spengler wird, obwohl er die Menschheitsgeschichte in eine Pluralität von Kulturen aufsprengt, Geschichte als eine Geschichte der großen Männer erzählen.

⁶⁵Vgl. (GA 6.1, S. 412)

⁶⁶Ebenda S. 226.

⁶⁷Nietzsche zitiert nach Heidegger (GA 6.1, S. 392).

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

denn nur hier ist Freiheit möglich. Heidegger interpretiert zur Verdeutlichung dieses Gedankens sehr ausführlich eine Zarathustra-Passage, welche in der Metapher von Torweg (Vergangenheit und Zukunft) und Tor (Gegenwart) das Verhältnis von Zeit und Augenblick verbildlicht. Dabei steht das Tor für die philosophische Radikalisierung des Primats der Gegenwart.⁶⁸ Der Blick auf das eigene Dasein hat vom Tore aus zu erfolgen, nur hier *im Augenblick selber* erscheint uns die ewig wiederkehrende Welt als formbare, derer wir uns bemächtigen können. Freiheit zeigt sich also nur für den Handelnden aus der Ich-Perspektive. Damit ist auch verständlich, warum – so Heidegger – Nietzsche den Wiederkunftsgedanken nicht naturwissenschaftlich zu begründen versuchte.⁶⁹ Damit aus dem Menschen der Übermensch werde, muss dieser Perspektivwechsel in die Gegenwart des Augenblicks gelingen, denn nur in der Gegenwart kann das Subjekt seine Verfügungsgewalt über die Sinnverhältnisse tatsächlich ausüben.

Bemerkenswert ist, dass dieser Konfrontation mit dem Nichts wie bei Hegel auch ein Naturerlebnis zu Grunde liegt. Heidegger zitiert Nietzsches Bericht aus „*Ecce homo*“:

„Die Grundkonzeption des Werks, der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ‚6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit‘. Ich ging an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. –“⁷⁰

Heidegger bemerkt dazu: „In der Landschaft des Oberengadin, die Nietzsche in diesem Sommer 1881 erstmals betrat und zugleich als ein Geschenk seines Lebens empfand, in der Landschaft, die fortan eine seiner Hauptarbeitsstätten wurde, kam ihm der Wiederkunftsgedanke.“⁷¹ Er gibt seinen Hörern zugleich einen Hinweis, wo die entsprechende Landschaftsbeschreibung nachzulesen ist, und unterstreicht nochmals, dass der Gedanke

⁶⁸Vgl. (GA 6.1, S. 256–283).

⁶⁹Bzw. warum die im Nachlass gefundenen Begründungsversuche von Nietzsche nicht publiziert wurden. Heidegger zufolge lag dies nicht an ihrer naturwissenschaftlichen Unzulänglichkeit, sondern vielmehr daran, dass eine naturwissenschaftliche Begründung die eigentlich philosophische Perspektive des Problems – den Selbstvollzug des Gedankens – verhindert oder zumindest erschwert hätte. Vgl. (GA 6.1, S. 328 ff.).

⁷⁰Zitiert nach Heidegger (GA 6.1, S. 232).

⁷¹Ebenda.

im Verbund mit diesem Naturerlebnis *kam*, er war also „nicht aus anderen Sätzen errechnet und erschlossen, er kam“. ⁷² Heidegger wird später zu der hohlen Wiederkunftsmechanik der nietzscheschen Natur einen Gegenentwurf vorlegen, welcher der Natur nicht weniger beimit, als dass sie selbst ein neues Seinsverhältnis zum Menschen evozieren kann. Wir wollen jedoch zunächst untersuchen, wie Nietzsche auf diese Konfrontation mit dem Nichts reagierte.

5.4.2. Der Wille zur Macht als Nietzsches Antwort auf das Nichts

Nietzsche war im Wiederkunftsgedanken dem „Zusammenstoß mit dem Nichts“ ⁷³ ausgesetzt und hat versucht, diesen für sein Denken gewinnbringend zu verarbeiten:

„Wo dieser Gedanke gedacht, d.h. einverleibt wird, bringt er den Denkenden zu höchsten Entscheidungen, so daß er über sich hinaus wächst, d.h. erst seiner mächtig wird und sich selbst will – als der Wille zur Macht *ist*.“ ⁷⁴

Das Nichts kann nicht einfach beiseitegeschoben werden, es bleibt auch nicht beim bloßen Nein zum Nichts, sondern dieses muss zum *Trotzdem* gesteigert werden. Das Subjekt muss angesichts dieser existenziellen Konfrontation um seine Selbstbehauptung kämpfen und so regt die Wiederkunft das Über-sich-hinaus-Wachsen des Menschen im *Willen zur Macht* an. ⁷⁵ Der Mensch wird zum Übermenschen, wo er den Initiationsritus des Wiederkunftsgedankens durchlebt. So wie die Grundstimmung der Angst in „*Sein und Zeit*“ das Dasein vereinsamte und in dieser Einsamkeit zur Eigentlichkeit rief, so sagt Nietzsche, ein Dämon schleiche einem in die einsamste Einsamkeit nach und flüstere dem Menschen den Gedanken ein. ⁷⁶ Das Dasein, was sich in seiner Einsamkeit diesem Gedanken stellt, hat die Grundstimmung der Angst überwunden. Es wird ihm von nun an sogar zur „Begierde, alles noch einmal und ewige Male zu erleben“. ⁷⁷ Die „Qual und die Zerstörung und das Nein“ lassen es nicht verzagen, weil der Wiederkunftsgedanke „noch das äußerste Nein, die Vernichtung und das Leid als

⁷²(GA 6.1, S. 233)

⁷³(GA 6.1, S. 412)

⁷⁴Ebenda S. 373.

⁷⁵Vgl. ebenda S. 375-377.

⁷⁶Vgl. ebenda S. 243.

⁷⁷Nietzsche zitiert nach Heidegger, ebenda S. 232.

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

zum Seienden gehörig bejaht“.⁷⁸ Nur ein Zwerg wird durch „jenes Schwarze und Gräßliche“ der Lehre verängstigt, läuft vor ihr davon.⁷⁹

Der Wille zur Macht wird daher von Heidegger als *Entfaltung* des Wiederkunftsgedankens angesehen,⁸⁰ eine Entfaltung, die den Wiederkunftsgedanken zugleich überwindet:

„Nietzsche versteht sein eigenes Denken als Nihilismus, insofern es durch den ‚vollkommenen Nihilismus‘ hindurchgeht und er ‚der erste vollkommene Nihilist Europas [ist], der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, – der ihn *hinter sich, unter sich, außer sich* hat.“⁸¹

Zwar hat Nietzsche zunächst versucht, mit dem Wiederkunftsgedanken die „Vermenschung“ des Seienden zu bekämpfen.⁸² Dies wird aber konterkariert durch die Einbeziehung des Denkers des Gedankens und die zeitliche Kontraktion im Augenblick und führt schließlich zur „Vermenschung“ des Gedankens und des in ihm vorgestellten Seienden im Ganzen,⁸³ womit letztlich auch diversen Weltanschauungslehren, wie der Spenglers, der Boden bereitet ist.⁸⁴ Im Wollen nämlich wird für Nietzsche der Nihilismus des Wiederkunftsgedankens überwunden, überwunden im *Willen zur Macht über den Augenblick* d.h. in der Einbeziehung des Denkers des Gedankens der ewigen Wiederkunft in das Denken des Gedankens derselben.⁸⁵ Das Subjekt mag in seinem Erkenntnisvermögen eingeschränkt sein, in seinem Sinngabungsvermögen ist es unendlich. In dieser Unendlichkeit drückt sich der Übermensch aus. Damit rückt der Mensch auch zeitlich ins Zentrum alles Seienden: „Es gilt die Ewigkeit“. Aber diese wird in deinen *Augenblicken* und nur da entscheiden und aus dem, was du selbst vom Seienden hältst...“⁸⁶

Damit versteht Nietzsche unter dem Willen zur Macht weniger eine Form der Bemächtigung (im Sinn eines Kontinuierens seines eigenen Selbst im

⁷⁸Beide Zitate ebenda S. 249.

⁷⁹Vgl. ebenda S. 275.

⁸⁰Vgl. ebenda S. 382.

⁸¹So zitiert Heidegger Nietzsche, ebenda S. 391.

⁸²Vgl. ebenda S. 312: „Die Vorstellung des Weltganzen als ‚Chaos‘ soll für Nietzsche die Abwehr einer ‚Vermenschung‘ des Seienden im Ganzen leisten.“

⁸³Ebenda S. 318.

⁸⁴Vgl. ebenda S. 321.

⁸⁵Vgl. ebenda S. 397, S. 401.

⁸⁶Ebenda S. 356.

Anderen)⁸⁷ als vielmehr ein Moment des Erkennens: Der Wille zur Macht ist *deutender* Wille und *interpretierende* Anschauung, Heidegger sagt, er ist „weitemherschauend“⁸⁸ und als solcher „anthropomorph“.⁸⁹ Mit der Proklamation des Willens als höchster Instanz der Sinnggebung setzt zwangsläufig eine sich selbst verstärkende Dynamik ein: Denn wo sich das Wollen nach dem Tod Gottes nicht mehr auf etwas außerhalb seiner selbst richten kann, ist es auf sich selbst verwiesen, kann nur noch *sich selber wollen*. Damit wird der Wille zur Macht letztlich der *Wille zum Willen*.

Nietzsche gibt also mit seinen beiden Konzepten von der Wiederkunft und vom Willen eine Antwort auf die Frage der abendländischen Metaphysik: Was ist das Seiende? Denn indem der Wille zur Macht das Seiende anthropomorphisiert und an das menschliche Subjekt anmisst, bestimmt sich von ihm aus alles, was *ist*. Dass es dabei nicht um Wahrheit im traditionellen Sinne einer *adaequatio intellectus et rei* geht, ist kein Mangel, sondern gerade Ausgangspunkt für Nietzsches Denken. *Die Nichtigkeit der ewigen Wiederkunft provoziert also den Willen zur Macht und dieser die letzte Transformation des Subjektivismus*. Nietzsche ist für seinen absoluten Subjektivismus nicht mehr auf eine transzendentalphilosophische Begründung angewiesen, es braucht keine Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, ja es bedarf nicht einmal der Gewissheit des Cogito, wenn sich das Subjekt als selbstgestaltendes Werden im Augenblick verwirklicht.

Nietzsche funktionalisiert das Nichts des Wiederkunftsgedankens, um mit ihm die Auflehnung des Übermenschen zu provozieren. Die Sinnlosigkeit des Subjektivismus verkehrt sich so zu der Bedingung dafür, dass die Sinnggebungsgewalt des Subjekts möglich wird. Mit dieser Drehung ist die Transformation des Subjektivismus vollendet. Der Mensch steht nun als Subjekt nicht nur kognitiv, sondern auch sinnhaft im Zentrum von Raum und Zeit. Für Heidegger besteht das Nihilistische der Philosophie Nietzsches in der philosophischen Dreistigkeit, welche die Kontingenz zwar erkennt, sie aber nicht als sie selbst bedenkt, sondern als Mittel zum „souverainen Werden“⁹⁰ des Übermenschen einsetzt. Dies macht Nietzsche zum Vollender der abendländischen Metaphysik und seine Philosophie zum größten Aufstand gegen das Nichts.⁹¹ Dass Heidegger im zweiten Teil der Vorlesungsreihe in dieser anthropomorphisierenden Bemächtigung der Welt das Übel der abendlän-

⁸⁷Vgl. zu dieser Definition von Macht Han (2005).

⁸⁸(GA 6.1, S. 587)

⁸⁹(GA 6.1, S. 590)

⁹⁰Vgl. (Figal, 1999, S. 46-48)

⁹¹Vgl. (GA 6.1, S. 421).

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

dischen Metaphysik überhaupt sehen kann, ist also nicht allein den zeitgeschichtlichen Umständen zu verdanken, schon gar nicht ein bloßes autobiographisches Ereignis, wie Arendt meint, sondern verdankt sich vor allem der vorher ansetzenden Analyse des Wiederkunftsgedankens. Heidegger sieht 1939 sogar den Überfall auf Polen durch die Brille seiner Nietzsche-Deutung als „Erdherrschaft des Menschen“, als die „Folge der unbedingten Anthropomorphie“.⁹² Aus dieser Erkenntnis ergibt sich eine weitere Neubewertung der heideggerschen Nietzsche-Interpretation.

5.4.3. Die große Kunst und die Vielheit der Willen zur Macht – der Wandel in Heideggers Nietzsche-Interpretation

Wolfgang Müller-Lauter hat die These aufgestellt, dass Heidegger Nietzsches Vorstellung vom Willen zur Macht falsch interpretiert, wenn er bloß von *einem*, Nietzsche aber von *vielen* Willen zur Macht ausgehe:

„Die Welt‘ ist Chaos, wie Nietzsche sagt: Gesetzlosigkeit von Aggregationen und Disgregationen von Kräften. Da die Welt nicht ein organisiertes Ganzes ist, so gibt es auch nicht den Willen zur Macht als das diesen konstituierende *ens metaphysicum*. Es existieren nur Vielheiten von Willen zur Macht, der Wille zur Macht existiert nicht.“⁹³

⁹²Beide Zitate (GA 6.2, S. 13).

⁹³(Müller-Lauter, 1974, S. 32). Müller-Lauter macht weiterhin einen methodischen Fehler Heideggers geltend: So sehe Heidegger nicht, dass Nietzsche zwar die Sprache der Metaphysik spreche, jedoch ihre Begriffe nach Nietzsches Dekonstruktion einen anderen Sinn tragen. Heidegger entgehe also, „daß Nietzsches Kritik die Begriffe der Metaphysik auf eine Weise negiert, die ihm auch nach deren Dekonstruktion ihren neuen und teilweise nichtterminologischen Gebrauch gestattet, ohne dass er deshalb die seinem Denken eigene Strenge preisgeben müßte.“ (Müller-Lauter, 2000, S. 26). Auch Gianni Vattimo weist darauf hin, dass Heidegger durch die metaphysische Deutung Nietzsches gerade die Hilfe, welche Nietzsche bei der Überwindung der Metaphysik anbiete, ausschlage. Vgl. Vattimo (1989). Dies kann jedoch nicht entkräften, was Heidegger als den metaphysischen Anthropomorphismus Nietzsches bezeichnet. Das muss auch Müller-Lauter eingestehen: „Versteht man aber unter Metaphysik sehr viel umfassender das Fragen nach dem Seienden im ganzen und als solchem, so muß man auch nach meiner Auffassung Nietzsche als Metaphysiker bezeichnen.“ (Müller-Lauter, 1974, S. 14). Wilhelm Weischedel bemerkt dazu: „Hat also Heidegger recht, und hat Müller-Lauter unrecht? Doch so einfach läßt sich die Streitfrage nicht lösen. Ja, bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die beiden widerstreitenden Positionen einander näher sind, als es auf den ersten Blick erscheint. ... Selbst Müller-Lauter zi-

Hier fällt zunächst auf, dass Müller-Lauter davon ausgeht, Heidegger rede vom Willen zur Macht als *ens metaphysicum*. Wir haben jedoch oben gesehen, dass der Wille nicht Ausgangspunkt von Heideggers Interpretation ist, sondern sich als Entfaltung des Wiederkunftsgedankens darstellt, ergo sich als Reaktion auf die Konfrontation mit dem Nichts ergibt. Müller-Lauters Studie war zwar von großer Bedeutung für die Heidegger-Forschung und wurde weitgehend zustimmend aufgenommen. Sie widerspricht jedoch der oben gezeigten Vorstellung, dass jeder Denker des Gedankens der ewigen Wiederkunft die Auflehnung gegen das darin erblickte Nichts *selbst* vollziehen muss.⁹⁴ Für Heidegger war es stets das eigene Dasein, in dem sich die ‚Metaphysik‘ vollzieht, so muss sich auch in ebendieser *Jemeinigkeit* des Daseins der Übergang zum Übermenschen vollziehen.⁹⁵

Für Müller-Lauters Kritik an Heidegger spricht zunächst einzig die Rolle der Kunst, wie sie Heidegger in jenen Jahren mit Nietzsche sieht. Nach dem Versagen der Wahrheit steigt diese auf zum wichtigsten Werkzeug des Willens zur Macht. Heidegger lässt sich hier von Nietzsches Wagner-Begeisterung leiten und so wird Kunst als jene *große Kunst* verstanden, die einem Volk die Kultur stiftet. Das Schöpferische der Kunst – sei es nun aktiv oder rezeptiv – vollzieht sich nicht mehr im je einzelnen Dasein, sondern ist Sache einer kulturellen Elite: Es gibt den *einen* Künstler, der *die eine* Kultur des Willens zur Macht stiftet.

Durch die Kunst setzt der Wille neue Wahrheiten und Werte und muss sich als Selbstsetzung nicht bestehenden *festen* Wahrheiten unterordnen.⁹⁶

tiert Nietzsches Behauptung, die ‚Essenz‘ der Welt sei der Wille zur Macht (M 26). Mögen so die vielen Willen zur Macht auch nicht in einem einheitlichen an sich seierenden und in sich ruhenden Machtwillen vereinigt sein, so sind sie doch darin verbunden, daß sie alle vom Wesen des Willens zur Macht sind. Nähert sich aber damit nicht auch Müller-Lauters Interpretation einer metaphysischen Deutung?“ (Müller-Lauter, 1973, S. 75).

⁹⁴Zur existenziellen Konfrontation mit dem Gedanken, der „für jeden Menschen ein ‚Schwergewicht‘“ ist. Vgl. für die komplette Passage (GA 6.1, S. 242-244).

⁹⁵Vgl. (GA 29/30, S. 13). Auch wenn Heideggers Denken nun schon um das Wort Ereignis kreist, so haben doch die Feststellungen aus jener Phase, die wir als „Metaphysik des Daseins“ bezeichnen können, vgl. Greisch (2003), für Heidegger noch weiterhin Geltung. Die Einbeziehung des Daseins in das Geschehen der Metaphysik wird daher nicht aufgegeben, auch wenn Metaphysik nun ein falsches Philosophieren kennzeichnet und Heidegger stattdessen von der Einbeziehung des Daseins in das Seinsgeschehen spricht. Müller-Lauter vernachlässigt an dieser Stelle eine notwendige Einbettung der Nietzsche-Interpretation in den Denkweg Martin Heideggers, anderenfalls hätte die Einbeziehung des Daseins ja Zweifel aufkommen lassen müssen, ob Heidegger wirklich nur von einem Willen spricht.

⁹⁶Vgl. (GA 6.1, S. 66 ff.).

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

Damit bleibt die Bewegtheit des Lebens erhalten, die Kunst dient dem Leben mehr als die Wahrheit.⁹⁷ So deutet Heidegger Nietzsches berühmtes Wort aus der Selbstkritik der „*Geburt der Tragödie*“ dass man die „Wissenschaft unter der Optik des Künstlers, die Kunst aber unter der des Lebens“ zu sehen habe. Leben ist also nicht bloß statische Selbsterhaltung, sondern bewegte *Steigerung* über sich hinaus:⁹⁸ „Was ist das Wahre nach Nietzsches Begriff? Es ist das im ständigen Fluß und Wechsel des Werdenden *Festgemachte*.“⁹⁹ Durch dieses Selbst-festsetzen der Wahrheit kann der Übermensch dem Nichts trotzen. Selbst die Nichtigkeit durch die ewige Wiederkunft kann ihn nicht erschüttern. Angesichts seiner seinsschöpferischen Fähigkeiten drängt der Übermensch den Schatten des Nichts und der Bedeutungslosigkeit zurück: Die große Kunst ent-nichtet.

An dieser Stelle zeigen sich die vermeintlich widersprüchlichen Aussagen Heideggers sehr deutlich. Während Heidegger die Idee der großen Kunst zu einem Bollwerk gegen das Nichts auszubauen scheint, legt er mit dem Wiederkunftsgedanken zugleich eine lange verkannte Idee Nietzsches frei, die tiefgreifend mit dem Nichts konfrontiert. Einerseits scheint es nur eine große Kunst und daher nur *einen* Willen zu geben, andererseits wirft der Wiederkunftsgedanke den Denker in die Vereinzelung des Daseins und die *jemeinige* Konfrontation mit dem Nichts und fordert so die vielen Willen zur Macht heraus.

Wir lösen jedoch auch diesen Widerspruch auf, wenn wir gegen Müller-Lauter einwenden, dass Heidegger nur zu Beginn seiner Nietzsche-Deutung von einem Willen ausgeht. Später, also im Anschluss an den Wiederkunftsgedanken, wird er jedoch eine Vielzahl von Willen zur Macht als die abendländische Reaktion auf die Konfrontation mit dem Nichts ausmachen.

Zugegebenermaßen hat Heidegger wohl erst allmählich erkannt, dass Nietzsche mit dem Wiederkunftsgedanken eine Vorstellung der Konfrontation mit dem Nichts entwarf, das seiner eigenen Begrifflichmachung dieser Konfrontation durch Angst und Langeweile ähnelte.¹⁰⁰ Auch die von ihm präferierte Rolle der Kunst hat sich erst langsam gewandelt. Wir werden später sehen, wie sich die Form der ‚großen Kunst‘ von einer Form der Kunst unterscheidet, wie sie für Heidegger etwa Hölderlin oder Cézanne verwirklicht haben. An dieser Stelle bleibt nur festzuhalten, dass die große

⁹⁷Ebenda S. 219 f.

⁹⁸Vgl. ebenda S. 439.

⁹⁹Ebenda S. 347.

¹⁰⁰Die Angst (GA 2) und die Langeweile (GA 29/30) lassen beide die Bedeutsamkeit der Welt schwinden und machen so das Weltganze in Form des Nichts offenbar.

Kunst sicherlich eine ist, die sich selbst nicht in Frage stellt, nicht auf ihr eigenes *Ereignis* verweist und so ihre Herkunft aus dem Nichts verleugnet.

Nach dieser Neubewertung des Wandels der Nietzsche-Deutung können wir diese nun auch im Gesamtkontext des heideggerschen Werkes neu verorten. Es wird sich zeigen, dass in ihr ein Scharnier für die Arbeit der folgenden Jahrzehnte zu sehen ist. Man muss nicht so weit gehen und behaupten, dass Heideggers Nietzsche-Deutung der einzige Katalysator für die *Kehre* war – hierfür ist Heideggers eigene Argumentation lange viel zu unscharf und widersprüchlich –, allerdings können wir den Anteil, welchen sie an der Kehre hatte, sehr genau benennen.

5.4.4. Die Nietzsche-Interpretation in ihrer Bedeutung für Heideggers Gesamtwerk: Nietzsches Aufstand gegen das Nichts als Übergang vom erkenntnistheoretischen zum weltanschaulichen Subjektivismus und als Entkopplung beider

Welche Bedeutung Heidegger dem Wiederkunftsgedanken und der damit verbundenen Konfrontation mit dem Nichts beimisst, wird auch daran deutlich, dass er noch 1953 in „*Wer ist Nietzsches Zarathustra*“ die zentrale Rolle der ewigen Wiederkunft anhand des Zarathustra herausarbeitet und im Anschluss gegen verharmlosende Kritik verteidigt. Dort heißt es in großer Deutlichkeit, dass keineswegs die „Erlösung vom Willen einer Erlösung vom Sein und einem Fall in das leere Nichts“ gleichkäme, sondern der Wille sich im Wollen der Wiederkehr erlöst, in der er will, dass „das Vergehen und sein Vergangenes in seinem Kommen als das Gleiche wiederkehrt“.¹⁰¹ Trotzdem wird sich Heidegger von dieser strengen Bindung an den Wiederkunftsgedanken lösen müssen, möchte er den Subjektivismus als die *weltanschauliche Haltung der Moderne* begreifen. Abgesehen von einigen naturwissenschaftlichen Fingerübungen, den Wiederkunftsgedanken physikalisch zu widerlegen, hat Nietzsche mit ihm kaum geistesgeschichtlichen Widerspruch provozieren können.¹⁰² So scheint es schwer zu glauben, dass mit dem Gedanken ein neues „tragisches Zeitalter für Euro-

¹⁰¹Beide Zitate (GA 7, S. 116).

¹⁰²Eine Auseinandersetzung liefert etwa Felix Hausdorff. Vgl. (Hausdorff und Stegmaier, 2004, S. 37-49).

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

pa¹⁰³ aufgezogen sei oder „eine *geschichtliche Entscheidung* – eine Krisis“¹⁰⁴ bevorstehe.

Heideggers Schrift „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot.‘“¹⁰⁵ aus dem Jahr 1942, die als Zusammenfassung seiner Nietzsche-Interpretation gelesen werden kann,¹⁰⁶ gibt uns einen entscheidenden Hinweis. Heidegger unterstreicht hier erneut, dass Nietzsches Wort vom Tode Gottes nicht als Plädoyer für den Atheismus zu verstehen ist. Nietzsche bleibt vielmehr in den Bahnen der Metaphysik und der christlichen Theologie, die beide ein höchstes Seiendes ansetzen, von dem aus sich alles andere Seiende bestimmt. Dies kann beispielsweise eine erste kosmologische Ursache sein, wie Aristoteles’ *unbewegter Beweger* oder ein christlicher Schöpfergott, von dem aus sich alles andere Seiende als *ens creatum*, als von Gott Geschaffenes bestimmt. Nietzsche schließt, so Heidegger, daran an, indem er alles Seiende – auch die geistigen Werte des Christentums – auf ein Seiendes zurückführt. Damit schüttet Nietzsche den freien Raum, der sich durch den Tod Gottes eröffnet hat, gleich wieder mit neuen höchsten Werten zu.¹⁰⁷ In diesem Hindenken auf ein Höchstes bleibt er weiterhin „theologisch“,¹⁰⁸ was Heidegger als *Ontotheologie* bezeichnet. Wir dürfen nicht unvorsichtig über diesen Begriff hinweglesen, denn er enthält eine entscheidende Wendung:

- Der erkenntnistheoretische Subjektivismus entsprang der Ratio, die an sich selbst den Anspruch stellt, *sich selbst zu begründen*.
- Der weltanschauliche entspringt nicht der Ratio, sondern einem *embodied Willen*, der nicht *sich*, sondern *das andere seiner selbst*, das nun nur noch *um seinen Willen ist*, versucht zu begründen. Als Ontotheologie muss er sich – gleich Gott – nicht selbst begründen, sondern steht am Anfang aller Begründung überhaupt.

Es ist dieser *Wegfall des Begründungsanspruchs an sich selbst*, der den Übergang vom erkenntnistheoretischen zum weltanschaulichen Subjektivismus abschließt. Dahinter verblassen jedoch auch die einzelnen Stufen der Nietzsche-Deutung.

Wie bereits beschrieben, deutet Heidegger noch den Kriegsausbruch im Lichte seiner Nietzsche-Auslegung. So parallelisiert er seine Kritik der zeit-

¹⁰³Nietzsche zitiert nach Heidegger, GA 6.1, S. 247.

¹⁰⁴GA 6.1, S. 372.

¹⁰⁵Zu finden in (GA 5, S. 209 ff.).

¹⁰⁶Vgl. (Vedder, 2005, S. 157).

¹⁰⁷Vgl. (Behler, 1997, S. 474).

¹⁰⁸Vgl. (Vedder, 2005, S. 172).

geschichtlichen Geschehnisse mit Nietzsches Konzept des Übermenschen. Er warnt vor dem Heraufziehen einer neuen *brutalitas*, womit jenes Untermenschliche einer vermeintlichen Rasse gemeint ist.¹⁰⁹ Die nationalsozialistische Bewegung, die sich selber so gerne mit dem Titel des Übermenschen versah, ist nach Heidegger also gerade durch jenes Biologisch-Animalische geprägt, das in der *brutalitas*, also dem Rohen und Schwerfälligen, gerade nicht *über* sich hinauskommt.¹¹⁰ Auch andere Theoreme Nietzsches, wie der Tod Gottes, werden in ihrer Bedeutung relativiert. Nachdem mit Gott alle ehemaligen Werte hinfällig geworden sind, nimmt der Übermensch seinen Platz ein und schwingt sich zum Herrscher der Erde auf:¹¹¹

„Die Vorstellung des subiectum als ego, Ich, also die ‚egoistische‘ Auslegung des subiectum, ist für Nietzsche noch nicht subjektivistisch genug. Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph.“¹¹²

Wiederkunftsgedanke, Übermensch und Tod Gottes sind jedoch bloße Philosopheme. Ihre Anwendung auf zeitgeschichtliche Geschehnisse hat eher feuilletonistischen Unterhaltungswert, als dass sie Geltung im strengen Sinne beanspruchen könnte. Wirklich von Nietzsche lösen kann sich Heidegger erst durch seine Jünger-Lektüre. In ihr identifiziert Heidegger den Übermenschen mit Ernst Jüngers „Arbeiter“.¹¹³ Entscheidend ist nun, dass Heidegger, indem er hieran anknüpft, Jüngers Verallgemeinerung des Kampfes in die Arbeit übernimmt. Mit einem Schlag wird somit alles, was Heidegger im Zuge der Nietzsche-Interpretation gegen den Nationalsozialismus äußerte, zu einer Kritik an der neuzeitlichen industriellen Arbeitswelt überhaupt. Hieß es zu Beginn der Nietzsche-Vorlesungen noch, „daß die Lehre vom Willen zur Macht erst und nur aus der Wiederkunftslehre entspringt“, ¹¹⁴ so kann Heidegger nun mit Jüngers Arbeiter auf zwei Dinge verzichten:

¹⁰⁹Vgl. (Pöggeler, 1994, S. 384).

¹¹⁰Bei einer solch verklausulierten Kritik an den herrschenden Verhältnissen musste Heidegger sich nicht wundern, dass sein „Widerstand“ der Entnazifizierungskommission im Nachhinein nur schwer vermittelbar war.

¹¹¹Vgl. (GA 6.2, S. 30).

¹¹²(GA 6.2, S. 51)

¹¹³Vgl. zu dieser Gleichsetzung (GA 6.2, S. 128).

¹¹⁴(GA 6.1, S. 302)

5. Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus

- Der Arbeiter ist wesentlich *anti-intellektuell*, sein weltanschaulicher Subjektivismus ist – wie bei Nietzsche – nicht auf die transzendentalphilosophische Begründung durch die Philosophie angewiesen.
- Ebenso wie die transzendente Begründung ist auch der Gedanke der Wiederkunft nicht mehr nötig, um einen höheren Reflexionsprozess in Gang zu setzen: Das *Weltbild* des Arbeiters ist immer schon subjektivistisch, der gesamte Planet Gegenstand seiner *Machenschaft* qua Arbeit.

Auf diese Weise führt Jünger Heidegger aus der geschlossenen Nietzsche-Interpretation heraus und erlaubt ihm, die dort gewonnenen Erkenntnisse auf die moderne hochindustrialisierte Gesellschaft zu übertragen. Dabei spielt der erkenntnistheoretische Aspekt, um den es Descartes eigentlich ging, keine Rolle mehr. Entscheidend ist vielmehr, dass *weltanschaulich* nichts anderes mehr denkbar ist. Wir können daher sagen, es handelt sich um die letzte und zugleich äußerste Form des weltanschaulichen Subjektivismus. Der Begriff der Weltanschauung hat dabei drei Facetten:

- Der Anspruch, Totalität zu *begreifen*, etwa erkenntnistheoretisch, wird zwar aufgegeben, nicht jedoch die *Sicht auf das Ganze*.¹¹⁵
- Wo dieses Ganze nicht mehr, wie etwa noch bei Hegel, als vernünftig verstanden werden kann, da kann es nur noch darum gehen, dieses nach *Wert* und *Bedeutsamkeit* – nicht objektiver Bedeutung – aufzufassen.¹¹⁶
- Ist dies einmal geschehen, so kommt die Bewegung des Denkens zum *Stillstand*, womit die Weltanschauung der Philosophie als *Beunruhigung* des Denkens aufs schärfste entgegensteht.¹¹⁷

Zur Überwindung des weltanschaulichen Subjektivismus ergeben sich für Heidegger zwei Aufgaben. Erstens muss er die epistemologische Struktur der Ontotheologie aufbrechen, die alles Sein auf ein Seiendes zurückführt.

¹¹⁵Vgl. (von Wolzogen, 1997, S. 127).

¹¹⁶Diese Facette hat vor allem Jaspers deutlich herausgestellt. Vgl. ebenda S. 133.

¹¹⁷So beschreibt der frühe Heidegger den Unterschied zwischen beiden. Vgl. ebenda S. 135. Nebenbei sei bemerkt, dass von Wolzogen Heideggers barsche Ablehnung des Begriffes der Weltanschauung treffend kritisiert, wenn er betont, dass es durchaus zum modernen Menschen gehört, *mehrere* Weltanschauungen, also Perspektivierungen der Welt, zu haben. Heidegger hätte also den Begriff durchaus für sich beanspruchen können, hätte er ihn nur in den Plural gesetzt.

Zweitens kann er sich hierfür nicht mehr einfach auf die ontologische Differenz berufen, denn diese kann nun mit Nietzsche geradezu als Bedingung der Möglichkeit für die Sinngebungsgewalt des Übermenschen angesehen werden. Etwas plakativ gesprochen: In Nietzsches *Übermensch* musste Heidegger gleichsam das fleischgewordene Grauen der *Eigentlichkeit* erblicken. Lässt hier zwar nicht mehr die *Angst* die Welt des *Man* in Bedeutungslosigkeit versinken, sondern die *ewige Wiederkunft*, so treiben doch beide Konzepte den Übermenschen dazu an, sein *eigentliches Seinkönnen* zu übernehmen, so nämlich, dass er von nun an selbst der Welt einen Sinn in der einzigen ihm verfügbaren Form von Zeitlichkeit, dem *Augenblick*, geben muss.

Heidegger muss also zum einen eine neue epistemologische Struktur entwerfen, die *pluralistischer* ist als die Verengung der Sinngebungsgewalt auf das Dasein im Augenblick. Diese Struktur muss zum anderen an das Subjekt *außersubjektive* Ansprüche herantragen, die zur Auflösung des weltanschaulichen Subjektivismus führen. Genau dies leistet seine *Ontologie der Kontingenz*, die das Subjekt innerhalb von *Kontingenz-Regionen* verortet.

6. Heideggers Philosophie als Ontologie der Kontingenzenz

„Göttingen 1913: Ein Semester lang haben Schüler Husserls darüber gestritten, wie ein Briefkasten aussieht. In dieser Behandlungsart unterhält man sich dann auch über religiöse Erlebnisse. Wenn das Philosophie ist, dann bin ich auch für Dialektik.“

HEIDEGGER: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)¹

Heideggers Nietzsche- und Jünger-Interpretationen müssen als ein Katalysator für sein weiteres Denken angesehen werden. Und auch nur als solche nehmen sie für unsere Frage nach einem Dialog des östlichen mit dem westlichen Denken eine Schlüsselposition ein:

- Zum einen hat Heidegger das Konzept der ewigen Wiederkunft als den letzten Aufstand des abendländischen Denkens gegen das Nichts gedeutet und so die Transformation des erkenntnistheoretischen Subjektivismus in dessen weltanschauliche Umprägung erst in vollem Ausmaß erkannt.²
- Zum anderen konnte Heidegger durch die Einbeziehung von Jüngers Theorie der totalen Arbeit diesen weltanschaulichen Subjektivismus in eine aktuelle Fragestellung überführen, womit er zugleich den Problemaufriss für sein weiteres Philosophieren fand.³ Welche *seyns-*

¹(GA 63, S. 110)

²„Die Lehre von der *ewigen Wiederkunft*: als seine [des Nihilismus] Vollendung, als *Krisis*.“, zitiert Heidegger Nietzsche; der Einschub in eckigen Klammern stammt von Heidegger. (GA 6.1, S. 377)

³Dies geschieht freilich um den hohen Preis, dass Heidegger Jüngers Gleichsetzung von Krieg und Arbeit übernimmt und auch nach Kriegsende noch daran festhält, blind den

6. Besinnung: Ontologie der Kontingenz

geschichtlichen Probleme stellen sich uns angesichts der technisch-naturwissenschaftlichen Ausbeutung des Planeten?

Wie kann dem zugrunde liegenden weltanschaulichen Subjektivismus denkerisch begegnet werden und wie sieht eine nichtweltanschauliche Antwort auf die totale subjektivistische Weltanschauung aus? Vor allem: Wie kann die natürliche Umwelt anders als im Lichte technischer Nutzbarmachung erscheinen?

„Der Mensch ist auf dem Sprunge, sich auf das Ganze der Erde und ihrer Atmosphäre zu stürzen, das verborgene Walten der Natur in der Form von Kräften an sich zu reißen und den Geschichtsgang dem Planen und Ordnen einer Erdregierung zu unterwerfen.“⁴

Damit ist klar, *dass nicht der erkenntnistheoretische Subjektivismus als Kulturexport des Abendlandes anzusehen ist, sondern dessen weltanschauliche Endform, zu der auch die Facette eines verkörperten Erlebnis-Subjektivismus gehört.* Exportiert werden nicht etwa transzendentalphilosophische Kategorientabellen, sondern davon unabhängige Sinnzusammenhänge: Die Welt hat nur einen Sinn als Gegenstand unseres Erlebens. Die natürliche Umwelt empfängt ihre *raison d'être* nur dadurch, dass wir sie erleben.

Indem Heidegger nun öfter von „dem Menschen“ statt von „dem Subjekt“ spricht, markiert er zusätzlich diesen Wandel der Fragerichtung von der Erkenntnistheorie hin zur Weltanschauungsproblematik. Es ist wichtig zu verstehen, dass Heidegger keineswegs behauptet, Neuzeit und Moderne seien von sich selbst begründenden cartesisch-fichteschen Subjekten bevölkert, sondern dass sich das alltägliche Bewusstsein weltanschaulich im Zentrum des Seins sieht und im Erleben diese Anschauung zudem als *embodied* Subjektivismus verfestigt. Wir müssen also im Folgenden sehen, wie sich bei Heidegger in der *Besinnung* Denkansätze entwickeln, welche nun nicht mehr um eine Dekonstruktion des transzendentalen *Subjekts* kreisen. Aufgabe ist nun vielmehr die Dezentrierung des *Menschen* aus der Mitte des Seienden, so dass sich dieser nicht mehr als „Herr des Seienden“⁵ begreift.

Unterschied nicht sehend, oder nicht sehen wollend: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern ...“ (GA 79, S. 27)

⁴(GA 5, S. 372)

⁵(GA 9, S. 342)

6.1. Von der Destruktion zur Konstruktion

Die in der *Besinnung* erfahrene Veränderung des Denkens ist epistemologischer Art. Der Begriff der Epistemologie soll hierbei nicht im Sinne einer historisch oder systematisch betriebenen Erkenntnistheorie verstanden werden, sondern in der Bedeutung einer *Ordnung der Dinge*. Insgesamt lassen sich damit die folgenden drei Phasen in Heideggers Denken unterscheiden:

- 1. *Phase*: Noch bis in „*Sein und Zeit*“ hinein ist Heidegger vom phänomenologischen Horizontbegriff geprägt, die existenziale Struktur des Daseins soll jene Stelle im zentralen Horizont einnehmen, die zuvor das Subjekt besetzte. Das fundamentalontologische Vorgehen wird bald darauf von Heidegger als metaphysisch erkannt.
- 2. *Phase*: Im Folgenden bestimmt die ontologische Differenz Heideggers Denken. Problematisch wird sie vor allem durch die Nietzsche-Interpretation, wo sie als Bedingung der Möglichkeit der Sinngebungsgewalt des Übermenschen erscheint. Mit dem *Ereignisdenken* beginnt Heideggers Versuch, die ontologische Differenz zu überwinden.
- 3. *Phase*: Mit der Ontologie der Kontingenz ergänzt Heidegger das Ereignisdenken um *Ereignisweisen*. Diese beschreiben für die verschiedenen Kontingenz-Regionen, wie und unter welchen Bedingungen sich das Neue ereignet. Exemplarisch ist hier der Kunstwerkaufsatz zu nennen, der die Ereignisweise der Kunst im Horizont des Begriffspaars von *Welt* und *Erde* untersucht.

Wir hatten bereits erläutert, wie sich Heidegger zunächst auf die im phänomenologischen Weltbegriff explizierte Hierarchie der Horizonte und Sonderhorizonte stützt. Dies versprach durchaus schnelle Heilung, musste doch zur Destruktion der cartesischen Präsenzmetaphysik lediglich das Subjekt durch die existenzialen Strukturen des Daseins ersetzt werden, was insbesondere das Herausarbeiten der *Zeitlichkeit* verlangte. Heidegger ging zwar zu Beginn noch davon aus, einmal in einem geplanten dritten Teil von „*Sein und Zeit*“ sich nicht nur der *Zeitlichkeit* des Daseins zu widmen, sondern auch einer generischen *Temporalität* des Seins überhaupt.⁶ Das Vorhaben war jedoch zum Scheitern verurteilt, da alles Seinsverständnis *einzig und*

⁶Vgl. (Heidegger, 2001, § 8). Zur Rolle der *Temporalität* vgl. (Kiesel, 2001, S. 260 ff.).

6. Besinnung: Ontologie der Kontingenzt

allein vom Dasein und dessen *Zeitlichkeit* seinen Ausgang nehmen konnte.⁷

Heidegger erkennt rechtzeitig, dass die von ihm vorausgesetzte epistemologische Struktur identisch mit der zu überwindenden Metaphysik ist. Zwar führt er das Sein nicht auf ein Seiendes zurück, aber die alles vereinnahmende Sorge-Struktur des fundamentalontologischen Ansatzes ist weit davon entfernt, die reale Inkommensurabilität unserer pluralistisch zersplitterten und widersprüchlichen Lebenswelt abzubilden. Das Dasein lacht nicht, genauso wenig ist es kunstschaflend. Indem Heidegger infolgedessen den ungenügenden Ansatz der Fundamentalontologie aufgibt, steht er zunächst gänzlich ohne *Ordnung der Dinge* da. Der Ansatz glüht zwar noch eine Zeit lang in seiner verallgemeinerten Form als ontologische Differenz nach, aber auch diese muss sich nach der Konfrontation mit Nietzsches weltanschaulichem Subjektivismus als ungenügend erweisen. Die Destruktion scheitert an einer subjektivistischen Weltanschauung, die gerade auf Kontingenzt und Differenzstruktur, vulgo Beliebigkeit, setzt. So beginnt die *Besinnung* als jener Umkehrpunkt des Parabelfluges, der von absoluter Bewegungslosigkeit bestimmt ist: Das 1936 beginnende Ereignisdenken vermag im Ereignis zunächst nur zu sehen, dass sich Sein ereignet, ohne genau sagen zu können, wie dies vor sich geht. Die Kontingenzt allen Seins ist damit auf den Punkt gebracht, mehr nicht. Zumindest in der Rückschau zeigt sich für Heidegger hier ein klarer Wendepunkt, nach dem es gilt, die ontologische Differenz als rein negatives Konzept hinter sich zu lassen: „Es wird einem nicht gelingen, das Ereignis mit den Begriffen von Sein und Geschichte des Seins zu denken ... Mit dem Sein verschwindet auch die ontologische Differenz. Vorausgreifend müsste man nämlich auch die fortgesetzte Bezugnahme auf die ontologische Differenz von 1927 bis 1936 als notwendigen Holzweg sehen“,⁸ sagt Heidegger 1969.

Heidegger kann es also nicht bei rein negativer Kritik belassen. Dem weltanschaulichen Subjektivismus ist mit Mitteln der Destruktion allein nicht beizukommen, ihm muss etwas entgegengesetzt werden. Erst in der dritten Phase findet Heidegger zu seiner eigenen Epistemologie, was ihn freilich zwingt, nun doch wieder einen positiv bestimmten Entwurf der *Ordnung der Dinge* zu geben. Es kommt Heidegger zugute, dass er bereits im Sommer 1927 einen positiven Begriff der *Konstruktion* entwickelt, den er der Destruktion zur Seite stellt.⁹ Konstruktion muss dabei verstanden werden

⁷Vgl. (Grondin, 2001, S. 17-18).

⁸(GA 15, S. 366)

⁹Vgl. (GA 24, S. 29-32).

6.1. Destruktion und Konstruktion

als Aufweisen und Sehenlassen von Gesetzmäßigkeiten einer Sache – sie ist also keine spekulative Philosophie im traditionellen Sinne, sondern bildet neben der Destruktion als historischem Teil den systematischen Teil der Phänomenologie.¹⁰ Ein Jahr darauf ergänzt Heidegger diese positive Bestimmung der Konstruktion, indem er an die Unterscheidung von Analyse und Synthese rührt:

„Man ... muß sich klar sein, daß wir in der Analytik uns nur dessen bemächtigen, was in jedem analytischen Ansatz schon zugrunde liegt als ursprüngliche Einheit und Ganzheit, als Synthesis, die wir zuvor nicht ausdrücklich vollzogen haben, sondern die gleichsam an und mit uns immer schon, sofern wir existieren, vollzogen ist. Wir bedürfen nicht nur der Analytik überhaupt, sondern müssen immer gleichsam die Täuschung gebären, als sei die jeweilige Aufgabe die schlechthin einzige und notwendige.“¹¹

Daran ließe sich nun anknüpfen, sollte der Philosophie noch mal zu einem *positiven* Programm verholfen werden. Tatsächlich braucht Heidegger für die Ausgestaltung dieses Programms mehrere Jahrzehnte. Ihn interessiert nun, welche grundsätzlichen *Strukturen* die geschichtlich-kulturellen Sinnverhältnisse ermöglichen, wobei er von einer *Pluralität* dieser Strukturen ausgeht. Als Abschlusspunkt dieses Denkens kann das sogenannte *Geviert* angesehen werden, welches die Welt in vier Regionen teilt.¹²

Einen ersten Schritt hin zu jener Vielzahl von Regionen macht Heidegger unmittelbar nach „*Sein und Zeit*“. Auch wenn er den dort entwickelten Gedanken einer Metontologie nicht weiter verfolgt, ist es erhellend, sich zu vergegenwärtigen, wie Heidegger unter dem Druck der philosophischen Anthropologie Konzessionen an die Region des Leiblich-Biologischen machen muss.

¹⁰Vgl. (Pöggeler, 1989, S. 9).

¹¹(GA 26, S. 201)

¹²Wir werden im Folgenden aber sehen, dass Heidegger mehr als nur vier solcher Regionen kennt. Beispielsweise sind auch Sprache und Kunst Regionen, von denen her sich stets neue Sinnverhältnisse ereignen. Das *Geviert* hingegen bezieht sich nur auf jene Regionen, die in Heideggers Sinne mit dem *Wohnen* des Menschen zu tun haben. Ein Thema, das hier nicht eigens behandelt werden kann.

6.2. Fundamente jenseits der Fundamentalontologie: Die Metontologie als erster Schritt hin zu einer Ontologie der Kontingenzt

Kurz nach dem Erscheinen von „*Sein und Zeit*“ ist Heidegger gezwungen, die Schwächen des fundamentalontologischen Projekts anzuerkennen. Indem er den Einstieg in den hermeneutischen Zirkel mit der *Analytik des Daseins* versuchte, war eine folgenschwere Vorentscheidung getroffen. Die Untersuchung nahm hierdurch ihren Ausgang stets vom seinsverstehenden Dasein und musste daher nach einigen hermeneutischen Schleifen auch stets auf dieses hin zurücklaufen. Ausgangs- und Endpunkt dieses Zirkels waren einzig in der *Zeitlichkeit* des Daseins¹³, nicht in einer möglichen *Leiblichkeit* fundiert: „Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit.“¹⁴ Oder, wie Emmanuel Lévinas spöttisch, aber treffend sagt: „Bei Heidegger hat das Dasein niemals Hunger.“¹⁵

Bereits 1928 ist Heidegger daher gezwungen, auch dem ontologischen Fundament der Zeitlichkeit ein ontisches Fundament zu geben: „Mit anderen Worten: Die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur.“¹⁶ Damit deutet sich bereits die Möglichkeit einer Umweltethik an.¹⁷ Der metontologische Ansatz Heideggers ist erst durch die Publikation der Gesamtausgabe zugänglich geworden, zugleich damit ist aber Löwiths Kritik unhaltbar geworden, welche Heidegger vorwarf, das Umweltthema völlig zu vernachlässigen.¹⁸ Löwith bezieht sich in seiner Kritik nämlich vor allem auf „*Sein und Zeit*“. Die Natur sei im Existenzialismus „only a historical world of selfhood and interhuman

¹³Insofern das Dasein durch die *Zeitlichkeit* bestimmt war, stellt die Metontologie auch den Versuch dar, die *Zeitlichkeit* des Daseins mit einer übergeordneten *Temporalität* des Weltganzen in Einklang zu bringen. Für diesen Aspekt vgl. bspw. (Kiesel, 2001, S. 263-266).

¹⁴(Heidegger, 2001, § 45, S. 234)

¹⁵Zitiert nach (Thomä, 2003, S. 333).

¹⁶(GA 26, S. 199.)

¹⁷Vgl. (Inada, 2001, S. 128) „この〈全体における存在者 = 自然〉をあつかう〈メタ存在論 = 存在者論〉との関連においてのみ、前期ハイデッガーは〈倫理〉について語ることができた。“

¹⁸Vgl. ebenda S. 127.

relations, in short, a world without nature“, weshalb „[n]ature ... cannot elucidate the ontological character of world and of our being in it because nature is only a kind of being within our being-there“. ¹⁹ Fraglich ist aber, ob Heidegger auch ohne Löwiths Kritik das metontologische Programm formuliert hätte. Sehr greifbar illustriert Löwiths später auch das Unzureichende des fundamentalontologischen Ansatzes vor allem am nichtbiologischen Tod, den Heidegger als den einzig richtigen zu denken versucht. ²⁰ Süssfisant nimmt sich auch seine treffende Bemerkung zum Schlaf aus: „The nature of man is revealed not only in his total corporeality ... but above all in the inconspicuous phenomenon that we sleep away one third of our existence ...“ ²¹

Unabhängig von diesen späteren Ergänzungen Löwiths erkannte Heidegger bereits nach den ersten Hinweisen „die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. ... Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie*. ... Metontologie ist nicht eine summarische Ontik ... [sondern] die Möglichkeit und Struktur der natürlichen Weltanschauung ist ein eigenes Problem.“ ²²

Mit der bald darauf fallengelassenen Übergangsbezeichnung *Metontologie*, die nicht mit dem von uns später verwendeten Begriff der *Meontologie*, also einer Ontologie des Nichts, verwechselt werden darf, vermeidet Heidegger zum einen den Titel einer *Anthropologie*, zum anderen die naive Rede von *Natur*:

- Das ontische Fundament des Daseins soll nun ausdrücklich als etwas gedacht werden, das „das Seiende im Ganzen“ zum Thema hat, also

¹⁹(Löwith, 1966, S. 28 und 37)

²⁰Vgl. (Löwith, 1970, S. 311-312).

²¹Ebenda S. 313.

²²Vgl. (GA 26, S. 199 f.). Besonders bemerkenswert ist an dieser Stelle die Verwendung des Begriffes der *Weltanschauung*. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Heidegger diesen Begriff später nicht mehr nutzen konnte. Wurde er doch allgemein philosophisch immer mehr dazu genutzt, Weltauffassungen zu kennzeichnen, die auf Verbindlichkeitsansprüche verzichten; ferner machte seine Besetzung durch die Nazis ihn für Heidegger unbrauchbar. (Vgl. etwa GA 5, „*Die Zeit des Weltbildes*“, 1938). Wenn nun Heidegger seine Philosophie weder als Weltanschauung noch als strenge Wissenschaft begreifen konnte, stellt sich die Frage, welche Stellung ein Denken zwischen diesen beiden Positionen annehmen kann. In dieser Arbeit wird als Antwort vorgeschlagen, Heideggers Philosophie als *Ontologie der Kontingenz* zu lesen. Für eine topologisch inspirierte, allerdings sperrige Interpretation – sich selbst als „Topoheuretik“ bezeichnend. Vgl. die Arbeit Mones (1999), dort auch S. 9-19 zum Problem des Weltanschauungsbegriffes bei Heidegger.

6. Besinnung: Ontologie der Kontingenz

nicht, wie Heidegger es der philosophischen Anthropologie vorhält, auf den menschlichen Leib beschränkt ist.

- Indem auch die Natur im Zusammenhang des Seienden als Ganzen gedacht wird, vermeidet Heidegger die Vorstellung einer „natürlichen Natur an sich“. Vielmehr macht er klar, dass Natur immer nur Natur ist *in Bezug auf den Menschen*. Diese Bestimmung geht über die Erkenntnis hinaus, dass Natur immer *kulturell codiert ist*, und kündigt Natur schon als Kontingenz-Region an, wie wir weiter unten genauer sehen werden.

6.3. Ontologie der Kontingenz statt metontologischer Regionalontologie

Indem Heidegger programmatisch in Aussicht stellt, „das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen“, ²³ öffnet er sich den in „*Sein und Zeit*“ vernachlässigten Fragen nach Kunst, Natur, Ethik, Politik und Technik, *ohne* der Fundamentalontologie bloß andere Regionalontologien zur Seite stellen zu wollen. ²⁴ Es ist jedoch müßig, darüber zu spekulieren, wie die Realisierung einer niemals verwirklichten Metontologie ausgesehen haben könnte. ²⁵ Schon die Menge möglicher Interpretationen zeigt, wie in den Begriff der Metontologie alles hineingelegt werden kann, was in „*Sein und Zeit*“ nicht umgesetzt worden war. ²⁶ Angesichts der wenigen und kurzen programmatischen Hinweise, die Heidegger hinterlassen hat, sollte man stattdessen überlegen, was Metontologie *nicht* ist. Wir halten daher fest, dass es nicht um eine Anthropologie, Naturtheorie, Kunstphilosophie oder Ethik im gewöhnlichen Sinne geht. Wohl erkennt aber Heidegger die Notwendigkeit, sich diesen Gebieten zuzuwenden, *es kommt ihm dabei aber darauf an, sie nicht als Gebiete einer definierten Disziplin zu behandeln, sondern im Gesamtzusammenhang einer noch zu bestimmenden Totalität*. Mehr ist aus den vagen programmatischen Hinweisen zunächst nicht zu schließen.

Im Schatten von „*Sein und Zeit*“ wird diese Totalität noch als transzendente Zeitlichkeit gedacht, deren objektiver Gehalt die Zeitlichkeit des

²³(GA 26, S. 200)

²⁴Vgl. (von Herrmann, 1994a, S. 1-5).

²⁵Vgl. für einen kurzen Überblick zur Debatte Freeman (2010).

²⁶Am umfangreichsten tut dies in Verteidigung Heideggers (von Herrmann, 1994b, S. 87-89).

Daseins übersteigen soll und sich wie eine große Klammer um Aufriss und Elemente von „*Sein und Zeit*“ legt. Ein Versprechen freilich, das, wie erwähnt, niemals eingelöst worden ist. Statt die einzelnen Erkenntnisse der Fundamentalontologie einfach durch einen überabstrakten Temporalitätsbegriff einzukreisen, wird Heidegger später den Weg beschreiten, die einzelnen Regionen als Teile des *Geviets* zu begreifen, die in gleichberechtigtem Wechselspiel miteinander stehen.

Es kann rückwirkend als Grund für das Scheitern der Metontologie angesehen werden, dass Heidegger wohl die tatsächliche *Pluralität* der Regionen nur gewahrt sah, wenn diese nicht wiederum einem übergeordneten Konzept unterstellt werden – sei es auch so abstrakt wie jenes der *Temporalität*. Erst indem er die einzelnen Regionen in ihrem Eigenrecht gelten lässt, entspricht Heidegger einem alten phänomenologischen Projekt, nämlich der „Möglichkeit, aus Vernunft die Kontingenzen anzuerkennen und an dem Kontingenten so umsichtig wie vorsichtig zu arbeiten ...“.²⁷ „Zu den *Sachen* selbst“ – dieses Motto der Phänomenologie könnte daher auch umformuliert werden zu der Frage, wie man sich gegenüber den *Sachen*, die kontingent sind, verhalten soll.

Bei Nietzsche hatte sich für Heidegger gezeigt, wie noch das Nichts als totale Kontingenzen durch das Subjekt vereinnahmt werden kann, wenn den *Sachen* nicht zumindest eine gewisse Schwere und Eigengesetzlichkeit zugerechnet wird. Das *Verhältnis* zwischen Kontingenzen und Subjekt wurde bei Nietzsche also einseitig als eines der Vereinnahmung bestimmt. Für Heidegger geht es nun darum, dieses Verhältnis neu zu bestimmen, d.h. die Waagschalen von Subjekt und Sachen zugunsten Letzterer auszugleichen, was im Rahmen einer Ontologie der Kontingenzen freilich nicht dadurch geleistet werden kann, den *Sachen* materiale Eigenschaften zu addizieren. Vielmehr muss es darum gehen, herauszuarbeiten, wie die *Sachen* sich aus den einzelnen Regionen auf je unterschiedliche Weise *ereignen*. Das *Was* der *Sachen* bleibt so in seiner Kontingenzen unberührt, während zumindest vom *Wie* des Ereignens strukturell gesprochen werden kann.

Damit laufen wir jedoch Gefahr, Heideggers Denken in die Nähe strukturalistischer Theorien zu rücken, weshalb eine Abgrenzung vorzunehmen ist. Vor allem von der Tendenz des Strukturalismus, individuelles menschliches Dasein gleichsam kausallogisch aus den objektiven Strukturen menschlicher Existenz zu erklären, unterscheidet sich Heideggers Ansatz.²⁸ Im Einzelnen können die folgenden drei Hauptpunkte unterschieden werden:

²⁷(Orth, 1986, S. 7)

²⁸Zurecht wurde der Strukturalismus von poststrukturalistischer Seite kritisiert, wenn er

6. Besinnung: Ontologie der Kontingenzt

1. Heidegger geht es nicht darum, die Faktizität unseres Daseins durch strukturalistische Konzepte nachträglich zu erklären. Gewiss, auch er zerstreut das Subjekt in jene vier Regionen des *Gevier*s: Himmel und Erde, Götter und Sterbliche. Jede dieser Regionen hat sodann ihre eigene Art und Weise, wie sich Sein in ihr ereignet, wie ihre Sinnstrukturen werden und vergehen. Dabei ist aber *das Verhältnis zwischen Mensch und Kontingenzt-Region eines der Freiheit*. Der Mensch kann sich bis zu einem gewissen Grad gegenüber den Regionen frei verhalten.
2. Ergänzt dazu betont Heidegger, dass sich der Mensch nicht nur mit den inhaltlichen Aspekten der Regionen konfrontiert sieht, sondern auch *bewusst* ihre formalen Strukturen in sein Handeln einbeziehen kann. Durch diese zusätzlichen Freiheitsgrade entstehen Komplexitäten höherer Ordnung, die im Strukturalismus nicht vorgesehen sind. Wenn etwa die Dichtung mittels der Sprache die Funktionsweise der Sprache untersucht, wird weder bloß Wirklichkeit sprachlich abgebildet, noch entsteht allein neuer sprachlicher Sinn, wie dies Saussure vorsieht, sondern es entsteht ein gänzlich neues Verhältnis der Selbstbeobachtung. Dieses generiert nicht allein neue Inhalte, sondern auch neue Strukturen, was so weit geht, dass für Heidegger beispielsweise der volle Begriff der Sprache nur dann erreicht ist, wenn diese nicht mehr seinsvergessen als Kommunikation mittels Zeichen begriffen wird, sondern eigens als Kontingenzt-Region erkannt ist (Kapitel 7.3).
3. Strukturalistischen Theorien fehlt jene Pluralität, die Heidegger dadurch gewinnt, dass er von gleichberechtigten Kontingenzt-Regionen ausgeht. So verengt beispielsweise Saussure den Blickwinkel auf die Sprache und insbesondere auf die bei ihm nicht medial begriffene Stimme, womit letztlich doch wieder ein von aller Medialität befreiter ‚Geist‘ das Zentrum seines Denkens bildet. Diese Kritik ist ausführlich durch Derrida geäußert worden, wofür er das Schlagwort vom *Phonozentrismus* geprägt hat.²⁹ Im Vergleich dazu verwahrt sich Heideggers Ontologie der Kontingenzt gegen solche zentralisti-

lediglich das Subjekt in die Struktur verlagerte und damit wieder für metaphysische Determination sorgte. Die Programmatik bei Heidegger ist eine gänzlich andere.

²⁹ „Der Begriff des Zeichens ... trägt die Notwendigkeit in sich, die phonetische Substanz zu privilegieren und die Linguistik zum ‚Hauptvertreter‘ der Semiologie zu erheben.“ (Derrida, 1990, S. 145)

schen Erklärungsmodelle. So heißt es zwar einerseits, „die Sprache spricht, nicht der Mensch“, aber zugleich, „der Mensch spricht nur, indem er geschickt der Sprache *entspricht*“.³⁰ Dies geht sogar noch darüber hinaus, dass sich der Mensch *zu* etwas verhält. Durch die ineinander verschränkte Wendung des *Entsprechens* vermeidet Heidegger noch jene verräumlichende Denkweise, die selbst im Begriff des Verhaltens-zu-etwas steckt und die letztlich doch wieder dazu führt, beide Sphären als voneinander getrennt zu betrachten. Das *Entsprechen* ist hier nicht als ein Anschmiegen von zwei getrennten Bereichen gedacht: Das „Ent-“ bedeutet ein Sprechen-aus-etwas-heraus und bezeichnet so das Angewiesensein auf die Sprache noch im Sprechen über sie.

Wie gelingt es jedoch der Ontologie der Kontingenzen, ihr philosophisches Interesse auf das Wesentliche zu fokussieren, so dass nicht am Ende über Briefkästen und andere Trivialitäten gesprochen wird?³¹ Heidegger beansprucht für sein Denken eine besondere Form der Strenge, da „das exakte Denken das strengste Denken [ist], wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Art der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält“.³² Die Strenge dieses Denkens besteht also darin, dass es sich stets an das „Wesenhafte“ des Seienden, d.i. das Sein, bindet, weshalb Heidegger auch vom „wesenhaften Denken“³³ spricht. Selbstverständlich darf der Begriff des Wesens hier nicht mit substanzphilosophischen Ansätzen in Verbindung gebracht werden. Er kennzeichnet zunächst nur das, was uns aus philosophischer Sicht einer Betrachtung wichtig erscheint. Dies kann weder das Einzelne und Kontingente sein, noch ein substanzhafter Allgemeinbegriff, sondern einzig die Art und Weise, wie sich Kontingentes ereignet. *Orientierung am Wesentlichen heißt Orientierung an der Kontingenzen des Kontingenten.*

Das wesenhafte Denken hat eine obere und eine untere Grenze. Seine untere Grenze besteht in der Angewiesenheit auf das Kontingente. Daraus ergibt sich die Programmatik einer kritischen Betrachtung der Metaphysikgeschichte, weshalb dieses Denken von sich nicht behauptet, außerhalb der Metaphysik zu stehen.³⁴ Zugleich sucht es den Grund der Metaphysik

³⁰Beide Zitate (GA 10, S. 143). Hervorhebung hinzugefügt.

³¹Vgl. das Eingangszitat zu diesem Kapitel.

³²(GA 9, S. 308)

³³Ebenda S. 309.

³⁴Sogar die Formal- und Strukturwissenschaften, wie etwa die Mathematik, bleiben insofern auf geschichtliche Leistung bezogen, als die Möglichkeit, mathematische Sys-

6. Besinnung: Ontologie der Kontingenzt

zu ergründen. Hier stößt es mit dem Kontingenzt-Begriff an seine obere Grenze der Erklärbarkeit.³⁵

Durch diese *Besinnung* auf ihre eigenen Möglichkeiten und Beschränkungen wird die Philosophie zur Ontologie der Kontingenzt. Ihre Aufgabe entspricht nicht mehr der klassischen Metaphysik, die versuchte, auch die historisch-kulturellen Sinnverhältnisse an unveränderlich Seiendes rückzubinden bzw. überhaupt nicht in der Lage war, Kontingentes anzuerkennen. Von einer Ontologie der Kontingenzt wird daher keine Kontingenztreduktion gefordert, wohl aber, dass sie die strukturellen Ermöglichungsbedingungen der Kontingenzt freilegt und somit das spezifisch Menschliche der menschlichen Existenz herausarbeitet.³⁶

Heideggers Ontologie der Kontingenzt vermeidet auf diese Weise jene Dichotomie von Notwendigem und Kontingentem, die der Diskussion über Kontingenzt häufig anhaftet. Stattdessen sucht die Ontologie der Kontingenzt einen Mittelweg. Wer nämlich behauptet, dass alles kontingent sei, vergisst, dass es eine *Geschichte des gesteigerten Kontingenztbewusstseins* gibt.³⁷ In Heideggers Worten heißt dies, dass es keine Überwindung, nur eine *Verwindung* der Metaphysik geben kann, die auf die Metaphysikgeschichte verwiesen bleibt.

Indem so der Mensch mit der Kontingenzt zu rechnen lernt, tritt er in ein neues Verhältnis zum Sein. Heidegger hat immer wieder deutlich gemacht, dass damit für den Menschen die Erkenntnis verbunden sein muss, dass er über Ereignis und Kontingenzt nicht verfügen kann. Es ist daher keine bloße Rhetorik, wenn Heideggers Schriften über das Sein sich sakralen Texten annähern. Trotzdem hat diese an der Unverfügbarkeit sich orientierende Sprache immer wieder den Vorwurf provoziert, Heidegger tausche

teme als formale Systeme aufzufassen, erst errungen werden musste. Spengler hat dies für den Übergang von der antiken zur modernen Mathematik sehr schön gezeigt: Wo sich die Antike noch an lebensweltlichen Begriffen der Größe und Länge orientierte (der „sinnlichen Zahl“), ist es eine genuin neuzeitliche Leistung, die Mathematik von ihren lebensweltlichen Bezügen zu lösen und sie bewusst zur „Diskussion rein formaler Möglichkeiten“ zu machen. (Spengler, 1980, S. 116)

³⁵Die Vorlesung „Was ist Metaphysik?“, welche den Kernbegriff des Nichts erläutert, beschreibt Heidegger dann auch als „Rückgang in den Grund der Metaphysik“. Vgl. (GA 9, S. 365 ff.).

³⁶Hierin hätte sie ihren Berührungspunkt etwa mit der Kulturphilosophie und der philosophischen Anthropologie haben können, vielleicht auch mit einer nicht-funktionalistischen Soziologie.

³⁷Vgl. (Dalferth und Stoellger, 2000, S. 2).

den Gott gegen das Sein.³⁸ Dieser Vorwurf erkennt jedoch das Grenzgängerische in Heideggers Denken, das im Nachdenken über die Kontingenz besteht, ohne Kontingenzreduktion zu betreiben. Was dies bedeutet, wird am besten bei einer genauen Betrachtung der einzelnen Kontingenz-Regionen deutlich.

³⁸ „Tatsächlich tauscht Heidegger den Gott gegen das Sein“, resümiert beispielsweise Volker Gerhardt. (Gerhardt, 2002, S. 188)

7. Zur Konstruktion: Ontologische Kontingenz-Regionen

Als Kontingenz-Regionen bezeichnen wir die medialen, materiellen, sprachlichen und gesellschaftlichen *Strukturen*, welche die geschichtlich-kulturellen Sinnverhältnisse tragen und verändern. Es ist gerade die *Pluralität* dieser Strukturen, welche die menschliche Existenz ausmacht: Mensch sein heißt, sich in unterschiedlichen Kontingenz-Regionen zu bewegen, die den Menschen zum einen als kulturelles Wesen bestimmen, die er zum anderen, indem er sich geschickt zu ihnen verhält, aktiv gestalten kann. In ihrer Pluralität stehen die jeweiligen Regionen allerdings nicht getrennt voneinander, sondern beeinflussen sich gegenseitig. So ist beispielsweise die Dingheit des Kruges als Ding nur so zu begreifen, dass sich in ihm die einzelnen Regionen spiegelnd aufeinander beziehen. Dazu mehr im letzten Abschnitt dieses Kapitels. Zunächst folgt ein kleiner Überblick über einige Regionen, bevor wir diese im Detail betrachten.

Heidegger hat im Laufe seines Schaffens mehrere solcher Kontingenz-Regionen untersucht und eingegrenzt, wobei nicht abschließend beurteilt werden kann, ob er die Anzahl möglicher Regionen damit ausgeschöpft sah. Den Beginn macht der Aufsatz „*Der Ursprung des Kunstwerkes*“¹ in dem Heidegger die Beziehung von *Dasein* und *Welt* 1935/36 um eine dritte Region erweitert, die der *Erde*. Hans-Georg Gadamer erinnert sich an die kleine Sensation, die das auslöste – wohl ahnte man hier schon den neuen Lauf, den Heideggers Denken nehmen sollte.² Tatsächlich kann man erst zu diesem Zeitpunkt sagen, dass Heideggers Philosophie auch der Materialität und Medialität menschlicher Kultur wirklich gerecht wird.

Zunächst im Privaten, namentlich in den lange unveröffentlichten „*Beiträgen zur Philosophie*“, ³ erschließt sich Heidegger 1936–38 mit dem *Göttlichen* eine weitere, neben *Dasein*, *Welt* und *Erde* gleichberechtigte Re-

¹(GA 5, S. 1-70), zur Entstehungsgeschichte vgl. die erste Anmerkung in folgendem Abschnitt.

²Vgl. (Heidegger, 1986b, S. 3).

³Vgl. (GA 65).

7. Kontingenz-Regionen

gion. Man kann vermuten, dass Heidegger sich zuvor dieser Frage nicht zugewandt hat, da ihm die überkommene theologische Rede von Gott ungeeignet erschien. Die Frage nach Gott war wohl auch zuvor präsent, der Durchbruch gelingt allerdings erst mit bzw. nach der metontologischen Phase.⁴

Zuwenden müssen wir uns außerdem noch einer Region, die neben diesen topologischen Regionen existiert. Mit der *Sprache* bestimmt Heidegger eine Kontingenz-Region, welche sich nicht spatial in die Konstellation einordnen lässt, sondern ihren Anteil an allen diesen Regionen hat. Hierfür findet Heidegger später das Bild vom „Haus des Seins“.⁵

Nach der Beschreibung genannter vier Regionen soll abschließend betrachtet werden, wie die Verschränkung von Kontingenz-Regionen gedacht werden kann. Ab 1950 ordnet Heidegger hierzu die einzelnen Regionen topologisch, indem er Himmel, Erde, Sterbliche und Göttliche als Regionen des *Geviets* bezeichnet.⁶ Da von den vier Regionen des Gevierts die des Himmels nur sehr schwach ausgearbeitet wurde,⁷ soll an dieser Stelle auf eine Darstellung verzichtet werden. Auch die Region der Menschen als Sterbliche verlangt nach einer ausführlichen Erläuterung, die für unsere Untersuchung aber nicht zielführend ist.

Noch ein Wort zum Vorgehen: Da das Spezifikum der Regionen in ihren *Ereignisweisen* zu suchen ist, werden wir uns bei ihrer Beschreibung hierauf beschränken. Es muss also deutlich gemacht werden, wie sich das Kontingente in ihnen jeweils ereignet. Hierzu muss beschrieben werden, wie die medialen, materiellen, sprachlichen und gesellschaftlichen Strukturen als Sinnstrukturen erscheinen.

⁴Vgl. dazu (Thurnher, 1998, S. 197). Thurnher wäre dahingehend zu ergänzen, dass der Durchbruch erst gelingen konnte, nachdem durch die Metontologie der Fragehorizont aufgebrochen wurde, und dass zugleich das Scheitern der Metontologie es verhinderte, alle Kontingenz-Regionen im Lichte einer übergreifenden Temporalität zu sehen.

⁵Bspw. (GA 5, S. 210).

⁶So im Vortrag „*Das Ding*“. Vgl. (GA 7, S. 165-189).

⁷Vgl. (Han, 1999, S. 163 ff.). Han sieht zwischen Erde und Himmel ein Ungleichgewicht: Während der Erde Kräfte innewohnen, bleibt der Himmel eine abstrakte Sammelbezeichnung für astronomische Phänomene. Selbst die Heidegger-Schule konnte dem nicht mehr abgewinnen. Vgl. bspw. die auf Kompilation einiger Zitate und deren redundante Wiederholungen beschränkte Darstellung in (von Herrmann, 1999, S. 265-267).

7.1. Welt und Erde

7.1.1. Die Überwindung der Ästhetik – vom Stoff zur Erde

Das Begriffspaar von Welt und Erde entwickelt Heidegger im Kunstwerkaufsatz, einer Kumulation verschiedener Vorarbeiten: „Die in den *Holzwegen* veröffentlichte Fassung des Aufsatzes ‚Der Ursprung des Kunstwerkes‘ (GA 5, 1-74) ist die Zusammenfassung dreier Vorträge, die Heidegger 1936 in Frankfurt a. M. gehalten hat. Diese Vorträge sind die erweiterte Fassung eines Vortrages, den er 1935 unter dem gleichen Titel in Freiburg i. Br. gehalten hat und dem seinerseits eine ‚Erste Ausarbeitung‘ zugrunde liegt, an der Heidegger laut eigener Auskunft zwischen 1931 und 1932 ... gearbeitet hat und die 1989 in den *Heidegger-Studien* erstmals veröffentlicht wurde ...“⁸ Angesichts dieser langen Entstehungsgeschichte wird klar, wie schwierig es ist, in Bezug auf Heideggers Denkweg von klar umrissenen Phasen zu sprechen (phänomenologischer Weltbegriff, ontologische Differenz, Ontologie der Kontingenz). Es scheint vielmehr so, als habe Heidegger in dieser Zeit mehrere Ansätze parallel verfolgt – ein Zustand, der sich freilich mit der in der Heidegger-Forschung so beliebten Weg-Metapher schwer abbilden lässt. Passender wäre das Bild mehrerer loser Fäden in Heideggers Hand, von denen er noch nicht wusste, wie er sie verbinden soll. Im Falle der Entstehungsgeschichte des Kunstwerkaufsatzes sind dies gleich drei: die ausstehende zweite Teillieferung von „*Sein und Zeit*“, die Metontologie und letztlich das Ereignisdenken.

In der Heidegger-Literatur hat dies die Frage provoziert, welche Rolle die Kunst in diesem Zusammenhang spielt: Steht sie auf dem Boden eines allgemeinen Seinsdenkens und ist so bloß eine Durchgangsuntersuchung (Pöggeler)⁹ oder kommen der Kunst Eigenschaften zu, die sich nicht aus einem allgemeinen Seinsdenken ableiten lassen, so dass von einer besonderen Kunstphilosophie gesprochen werden muss (v. Herrmann)?¹⁰ Diese Frage ist als „Pöggeler-v.-Herrmann-Kontroverse“ bekannt geworden.¹¹

Wir können diese Frage beantworten, ohne uns auf eine der beiden Seiten

⁸(Kern, 2003, S. 162-163)

⁹Dieser stützt sich dazu auf ein Heidegger-Zitat: „Die Besinnung darauf, was die Kunst sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem Sein bestimmt.“ (GA 5, S. 73)

¹⁰„Betont Heidegger, daß die Besinnung auf das Wesen der Kunst nur aus der Frage nach dem Sein bestimmt sei, dann spricht er darin allein seinen Anspruch aus, daß hier die philosophische Frage nach der Kunst auf einen neuen Grund gestellt wird, der in der Ausarbeitung der Seinsfrage gewonnen wird.“ (von Herrmann, 1980, S. XIX)

¹¹Vgl. (Seubold, 1996, S. 41 ff.).

7. Kontingenz-Regionen

schlagen zu müssen, indem wir Heideggers Programm unter den Titel der Ontologie der Kontingenz stellen. Innerhalb dieser Programmatik können beide Positionen berücksichtigt werden: Zum einen dient Heidegger dann die Kunst als Katalysator zur Entwicklung einer allgemeinen ontologischen Wahrheitstheorie, dem *Ereignisdenken*, zum anderen hat Heidegger mit ihr eine einzelne Kontingenz-Region untersucht und deren spezifische *Ereignisweise* herausgearbeitet.¹²

Wie geht Heidegger dazu vor? Jenseits der Opposition von Rezeptionsästhetik (Kant) und Produktionsästhetik (Nietzsche) sucht Heidegger den Ursprung des Kunstwerkes in der Kunst selbst. Nietzsche wollte aus der ‚weiblichen‘ Rezeptionsästhetik eine ‚männliche‘ schöpferische Ästhetik machen.¹³ Diese Opposition ist für Heidegger obsolet, da beide Ansätze subjektzentriert verfahren, weshalb er selbst nach der Eigenlogik des Kunstwerkes fragt, nach dem *Unvorhersehbaren*, das jeder künstlerische Schaffensakt mit sich bringt, dem *Neuen*, das die Kunst hervorbringt. Weder ist also das Subjekt in der Kunstrezeption durch transzendente Begriffe determiniert, noch kann es im Kunstschaffen das Kunstobjekt rein nach eigenen Vorstellungen hervorbringen – beide Ansätze reduzieren die Ereignisweise der Kunst auf einen nichtkontingenten Ursprung.

Heidegger möchte gerade jenes Kontingente theoretisch einfangen, das die Kunst hervorbringt. Hierzu dienen ihm die Begriffe von Welt und Erde. Der Begriff der Welt ist bereits aus „*Sein und Zeit*“ bekannt, wo er jedoch überwiegend in Bezug auf praktische Sinnverhältnisse erläutert wurde. Allgemein versteht Heidegger nun die Welt als das Geflecht aller kulturellen und historischen Sinnstrukturen. Welt ist „... die Einheit ... jener Bahnen und Bezüge ... in denen das Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnt“.¹⁴ Diese Bahnen und Bezüge sind verwoben mit der Region der Erde, welche wir mit dem Begriff der *Materialität* beschreiben können. Erst mit diesem *Begriffspaar* ergibt sich jenes Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit, von Bedeutung und Form, das – wie wir zuvor bei Cassirer gesehen haben – jene Metaphysik des Neuen fundiert, die radikal mit dessen Berechenbarkeit bricht.

¹²Letztlich kommen wir damit v. Herrmanns Position noch am nächsten.

¹³Vgl. (Sallis, 2005, S. 204).

¹⁴(GA 5, S. 28)

7.1.2. Die Region der Erde – ein zunächst unvollendetes Projekt

Heidegger bestimmt die Erde in zwei Hinsichten. Sie umfasst:

das Erdhafte der Dinge: etwa den „Glanz und das Leuchten des Gesteins“, „das Dunkle seines [sc. des Felsen] ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens“¹⁵ oder „die ziehende Schwere des Steins ... die stumme Härte des Holzes ... die dunkle Glut der Farben“.¹⁶

die Verlässlichkeit: Als ein umfassender Bezug zum Menschen und dessen Lebensbedürfnissen schafft die Erde den Grund, auf welchem der Mensch sein „Wohnen gründet“,¹⁷ was meint, dass die Dingverhältnisse und Vorgänge der Erde von einer gewissen Dauer sind und der Mensch auf dieses Sichdurchhalten angewiesen ist.

Anders als die geschlossenen Begriffe von Materie oder Substanz verweisen die Begriffe von *Verlässlichkeit* und *Erdhaftem* auf etwas anderes als sie selbst, nämlich auf die *Welt* kultureller Bedeutung. Sie brechen so mit der überkommenen Selbstbezüglichkeit von Substanz und Materie und sind überhaupt nur durch diese Verweise zu verstehen.¹⁸ So setzt die Verlässlichkeit den lebensweltlichen Sinn einer praktischen Lebensbewältigung voraus, während das Erdhafte als Medialität und Materialität im kulturell geprägten Ausdrucksverhalten menschlichen Handelns aufscheint. Beide Regionen durchdringen sich, so nämlich, dass Sinnbezüge stets nur durch Formen gegeben sind und Materielles stets unter einem Schleier von Be-

¹⁵Beide Zitate (GA 5, S. 28).

¹⁶(GA 5, S. 51)

¹⁷(GA 5, S. 32)

¹⁸Natürlich gibt es entsprechend der Definition von Sinn als Verweisung keine tatsächlich geschlossenen Begriffe, die sich ohne Verweis auf ein Anderes verstehen ließen. Mit der Rede von offenen und geschlossenen Begriffen soll jedoch die Intention des Begriffs eingefangen werden. So versuchen geschlossene Begriffe, eine Sache ohne jegliche Verweise zu erklären. Heideggers Begriffe dagegen sind der Intention nach offen: „Niemals aber sind die Menschen und die Tiere, die Pflanzen und die Dinge als unveränderliche Gegenstände vorhanden und bekannt, um dann beiläufig für den Tempel, der eines Tages auch noch zu dem Anwesenden hinzukommt, die passende Umgebung darzustellen. Wir kommen dem, was *ist*, eher nahe, wenn wir alles umgekehrt denken ...“ (GA 5, S. 28-29) Gleiches gilt für die Welt: Als Bedeutungsganzheit geht die Welt allen Einzeldingen voraus. Sie ist weder räumlich vorgestellter Container für sie noch ihre Summe. Das Sein des Seienden bestimmt sich aus dem geschichtlich-kulturellen Hintergrund, der sich zudem im *Welten der Welt* stets verändert.

7. Kontingenz-Regionen

deutung erscheint. Wir können beispielsweise durch das Zerteilen eines Steines niemals seine Schwere erfahren:

„Der Stein lastet und bekundet seine Schwere. Aber während diese uns entgegenlastet, versagt sie sich zugleich jedem Eindringen in sie. Versuchen wir solches, indem wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Geöffnetes. Sogleich hat sich der Stein wieder in das selbe Dampfe des Lastens und des Massigen seiner Stücke zurückgezogen.“¹⁹

Es wäre allerdings falsch, hierin einen Innen-außen-Gegensatz zu vermuten.²⁰ Die *Unhintergebarkeit*, die Heidegger verdeutlichen will,²¹ hat keinen Innen-außen-Gegensatz, sondern durchzieht alle Ebenen der Wirklichkeit.

Obwohl Heidegger hiermit auf bedeutende Weise auf das hinweist, was wir heute unter den Begriffen von Materialität und Medialität in den Geisteswissenschaften kanonisiert haben, zeigen sich doch einige Unstimmigkeiten.

1. Heidegger grenzt (Gebrauchs-)Zeug und (Kunst-)Werk voneinander ab, indem er sagt, das Zeug nehme die Erde als bloßen *Stoff* in den Dienst. Als Stoff komme die Erde aber nicht in ihrem Erdhaften zum Vorschein, sondern verschwinde im Gebrauch. Durch das Umzu des Zeugs ist gleichsam der Blick immer schon weg vom Stoff hin auf das praktische Ziel des Handelns gelenkt: „Der Stoff ist umso

¹⁹(GA 5, S. 33)

²⁰Wie dies Espinet tut: „Was sich an Stein, Farbe oder Klang zeigt, ist gleichsam eine Oberfläche, die stets außen bleibt, auch dann, wenn man in sie einzudringen versucht. Das Innere dieser Stoffe, aus welchem das Sinnliche ist, wird gemäß Heidegger gerade nicht gewonnen, indem man sie aufbricht, zerteilt oder naturwissenschaftlich analysiert.“ (Espinet, 2011, S. 56) Man darf an dieser Stelle Heideggers Rede vom „Offenen“ der Welt und vom „Herausreißen“ der Kunst aus der Natur nicht einfach räumlich interpretieren. Die Begriffe des Ereignisdenkens, wie *Lichtung*, *Entbergung*, *Entzug*, sind niemals räumlich zu denken.

²¹Damit wäre Heideggers Begriff der Erde auch gegen Carl Friedrich von Weizsäckers Projekt eines Aufbaus der Physik auf „bedeutungsfreier Information“ in Stellung zu bringen. Zu dem Vorhaben vgl. etwa (Görnitz, 2012, S. 89). Wie weit man auch historische Bedeutungen zurückdrängt und diese mit Symbolen aus den Strukturwissenschaften ersetzt – bedeutungsfrei sind auch diese nicht, schreiben sie doch Handlungs- und Interpretationsweisen vor.

besser geeignet, je widerstandsloser er im Zeugsein des Zeugs untergeht.“²² Im Werk hingegen zeige sich die Erde als Erde, hier gibt es kein Um-zu, da das Kunstwerk sich gegen den praktischen Gebrauch sperrt. Führt aber nicht gerade das Nachahmungsparadigma der abendländischen Kunst dazu, aus dem Material etwas anderes zu machen, als es ist, nämlich etwas anderes abzubilden, darzustellen? Die japanische Gutai-Vereinigung (具体美術協会 Gutai-bijutsu-kyōkai) hat genau dies im so genannten Gutai-Manifest beklagt:

„Für das heutige Bewußtsein erscheinen uns die bisherigen Künste ganz allgemein als Fälschungen, die mit bedeutungsvollem Gehabe ausgestattet sind.

Laßt uns Abschied nehmen von den angehäuften unechten Dingen auf den Altären, in den Palästen den Salons und den Antiquitätenläden.

Das ist Blendwerk, bei dem durch den Menschen auf betrügerische Weise die Materialien, wie z.B. Farben Stofftücher, Metalle, Ton oder Marmor, mit falscher Bedeutsamkeit befrachtet wurden, so daß sie, anstatt nur ihr eigenes materielles Selbst darzustellen, ein fremdes Erscheinungsbild angenommen hatten. Unter dem Deckmantel eines geistigen Zieles wurden die Materialien vollständig gemordet, sie sprechen daher nicht mehr zu uns.

Sperrt diese Leichname in ihre Gräber ein. Die Gutai-Kunst verändert das Material nicht: sie verleiht ihm Leben. Gutai-Kunst verfälscht das Material nicht.“²³

Zumindest im Rückblick auf die abendländische Kunstgeschichte bedarf also Heideggers Diktum „Das Werk läßt die Erde eine Erde sein“²⁴ einer Prüfung für den Einzelfall. Allgemein verständlich wird dieser Anspruch nur, wenn wir der progressiven Lesart folgen und den Kunstwerkaufsatz als ein Manifest für alle kommende Kunst lesen.²⁵

2. Doch auch aus dieser Blickrichtung verfährt Heidegger nicht geradlinig. Zwar hat er die Materie als Erde vergeschichtlicht, aber Medialität und Materialität des künstlerischen Arbeitens im Kunstwerkverkauf-

²²(GA 5, S. 32)

²³(Yoshihara, 1991, S. 364)

²⁴(GA 5, S. 32)

²⁵Zu den beiden Lesarten vgl. Kern (2003).

7. Kontingenz-Regionen

satz selbst verfehlt. So nutzt er zur Erläuterung ein Werk van Goghs, in dem zwei Schuhe abgebildet sind. Wenn er nun von dem Erdhaften spricht, dann bezieht er sich nicht etwa auf die *Farben* des Bildes und wie diese das Erdhafte ihres Sujets herausarbeiten. In jenem notorischen Zitat, das in keiner Abhandlung über den Kunstwerkaufsatz fehlt, kommt das Bildhafte und Farbhafte gar nicht vor: „Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges ... auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. In dem Schuhzeug [nicht den Farben!] schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde ...“²⁶ Von den Erkenntnissen einer *Bildwissenschaft*, wie sie die ikonographische Wende mit sich brachte, ist Heidegger noch weit entfernt.²⁷

So bleiben die Kontingenz-Region der Erde und die Rolle der bildenden Künste im Kunstwerkaufsatz zunächst nur umrissweise bestimmt. Heidegger wird sie erst durch den Begriff der *Physis* genauer bestimmen.

7.1.3. Das Sichzeigen der Natur als *Physis*

Schon im Kunstwerkaufsatz deutet die Verschränkung von *Welt* und *Erde* an, dass es so etwas wie eine ‚natürlichen Natur‘ nicht geben kann. Durch das Begriffspaar bekämpft Heidegger also den abendländischen Dualismus von Natur und Geist. Indem er in der darauffolgenden Zeit die *Erde* in ihrer Dynamik als *Physis* genauer bestimmt, gelingt ihm ein weiterer Schritt bei der Überwindung dieses Dualismus.

In seiner Aristoteles-Interpretation reduziert Heidegger hierzu zunächst den aristotelischen *Physis*-Begriff.²⁸ Bei Aristoteles teilt sich der Begriff in zwei Hauptaspekte, nämlich erstens, dass die natürlichen Dinge aus sich selbst heraus ihre Endgestalt erreichen, und zweitens, dass diese den Ursprung von Bewegung und Stillstand in sich selbst haben.²⁹ Während das Erreichen einer Endgestalt aus sich selbst heraus nur metaphysisch verstanden werden kann, ist der Ursprung der Bewegung physikalisch zu begreifen.

²⁶(GA 5, S. 19)

²⁷Um nur einige beliebige Beispiele zu nennen, vgl. etwa Schwemmer (2005b) für eine detaillierte Analyse, wie im Kunstbild das Nichts als die unthematisch-kontingente Form explizit wird, das den Kontext unseres Sehens bestimmt, oder auch (Chomentowska, 2010, S. 197 f.).

²⁸„*Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*“, GA 9.

²⁹Vgl. (Müller, 2006, S. 16-17).

Für Heidegger ist dabei nur der erste Aspekt von Bedeutung, denn mit ihm wird das Sein „in seinem aktiven Vollzug in den Blick genommen. Durch den Bezug auf den Seinsakt wird dem φύσις-Begriff bei Aristoteles eine neue Dimension erschlossen, so daß sich die Frage nach dem natürlichen Werden zuletzt doch als Frage nach dem Sein entpuppt.“³⁰

Heidegger schränkt die so gewonnene Bestimmung weiter dadurch ein, dass die Basis für seinen Physis-Begriff durch die Grundworte Natur und Technik gebildet wird.³¹ Daher ist der Physis-Begriff schon zur Zeit der Aristoteles-Interpretation nicht allein von Aristoteles her gedacht, sondern wird als Gegenbegriff zum seinsvergessenen Natura-Begriff konzipiert.³² Bezieht sich der Natur-Begriff auf ein Ganzes, so muss es auch sein Gegenbegriff tun, weshalb bei Heidegger die Physis das Ganze des natürlichen Seienden bezeichnet: „den Himmel als auch die Erde, sowohl den Stein als auch die Pflanze, sowohl das Tier als auch den Menschen und die Menschengeschichte als Menschen- und Götterwerk, schließlich und zuerst die Götter selbst unter dem Geschick.“³³ Damit ist die aristotelische Ambivalenz aufgehoben, die noch erlaubte, den Physis-Begriff sowohl auf die Einzelnatur zu beziehen als auch auf das Reich des Natürlichen als Ganzes.³⁴

Heidegger schließt 1939 zunächst an Aristoteles' Unterscheidung zwischen Artefakten, welche durch die Techne hergestellt werden (*Gemächte*), und Physis als der Selbstherstellung (*Gewächse*) an. Damit möchte er die Physis *unabhängig von der Sphäre des Menschlichen* begreifen:³⁵

„Dann zeigt sich: das Machen, die ποίησις, ist *eine* Art

³⁰Vgl. (Müller, 2006, S. 37). Sheehan hat in diesem Zusammenhang behauptet, Heidegger identifiziere Sein und Physis. (Sheehan, 1983, S. 154) Dazu ist Folgendes zu sagen: Sheehan ist Recht darin zu geben, dass Heideggers Aristoteles-Interpretation ihn über die Physis (als das Von-sich-her-Aufgehende) hin zu einer Beschreibung des Seins durch den Begriff des Ereignisses führt, analog dazu, wie es im Kunstwerkaufsatz mit der Kunst geschieht. Aber angesichts der weiteren Unterscheidungen, die Heidegger mit den Kontingenz-Regionen vornimmt, scheint es plausibler, Physis und Erde zu identifizieren und so Physis/Erde als eigene Kontingenz-Region mit eigener Ereignisweise zu betrachten.

³¹Vgl. (Cho, 1986, S. 55).

³²Vgl. ebenda S. 67.

³³(GA 40, S. 17)

³⁴Vgl. zu beiden Möglichkeiten (Müller, 2006, S. 19-21).

³⁵„[J]edesmal enthält es eine Auslegung des Seienden im Ganzen, dies auch dort, wo es scheinbar nur als Gegenbegriff gemeint ist. In all diesen Unterscheidungen ist die Natur nicht nur eine Gegenseite, sondern wesentlich in der Vorhand, sofern immer und zuerst gegen *sie* unterschieden und so das Unterschiedene *von ihr her* bestimmt wird.“ (GA 9, S. 240)

7. Kontingenz-Regionen

des Herstellens, das ‚Wachsen‘ (das In-sich-zurück-, Aus-sich-Aufgehen), die φύσις, eine *andere*. ‚Her-stellen‘ kann hier dann nicht ‚Machen‘ besagen, sondern: in das Unverborgene des Aussehens stellen, anwesen lassen, Anwesenung.“³⁶

Wir werden sehen, dass dieser antisubjektivistische Impuls nicht völlig aufgeht. Er hat zudem zu einem der häufigsten Missverständnisse in Bezug auf Heideggers Naturbegriff geführt, indem man jeglichen Anteil unberücksichtigt lässt, den der Mensch am Sichzeigen der Physis haben kann. Man gelangt dann schnell zu dem Schluss, Heidegger beschwöre eine natürliche Natur; oder verkennt die Rolle der Kunst.³⁷ Es stellt sich die Frage, *zu was* oder *wohin* die Physis aufgeht, wenn nicht wie bei der Techne der εἶδος im Voraus festgelegt ist:

„Die φύσις ist die aus sich selbst her und auf sich selbst zu unterwegige Anwesenung der Abwesenung ihrer selbst. Als solche Abwesenung bleibt sie ein In-sich-zurück-Gehen, welches Gehen jedoch nur der Gang ist eines Aufgehens.“³⁸

Die Physis zeigt sich also, indem sie sich zugleich verbirgt. Damit entspricht sie dem Wahrheitsbegriff der ἀλήθεια: „Sein ist das sich verbergende Entbergen – φύσις im anfänglichen Sinne.“³⁹ Sie geht *als Aufgehende* zu sich selbst auf.

³⁶(GA 9, S. 289)

³⁷Obwohl etwa Dallmayr (2011) die Entwicklung des Physis-Begriffs über die heideggersche Aristoteles-Interpretation hinaus nachzeichnet, gelangt er doch nicht dahin, die Rolle der Kunst in diesen Zusammenhang einzubeziehen. Stattdessen muss er etwa für die Bedeutung der Dichtung auf folgende Erklärung zurückgreifen: „Poetry, in this manner, is closely akin to fairy tales and legends. Like the latter, genuine poetry guides us into a realm where the languages of animals and humans are not yet rigidly separated, thus making room for a cosmic communion of understanding.“ Ebenda S. 136.

³⁸(GA 9, S. 299)

³⁹(GA 9, S. 301) Dieser griechische Begriff der Physis ist daher nicht zu verwechseln mit einer Auffassung der Natur als allumfassendes Leben im ständigen Wandel. Zwar wurde Wandel und Vergänglichkeit des (vor allem menschlichen) Lebens von allen Kulturen, auch der japanischen, entdeckt. „個々のいのちにとって、自然はそのよう永続のいのちとして捉えるが、また個々のいのちが死すべきものであるという面からみれば、自然は「移ろい」そのものとしても見出される。この二つの面は、人間がいのちを享けた者である限りにおいて見出すものであり、その限り、ギリシア人の場合であろうと、西欧人の場合であろうと、日本人の場合であろうと、その基本の見方に変わりはないはずである。“ (Katō, 1985, S. 131-132) Und auch in der Kosmogonie, welche die Welt

In diesem Wechselspiel von Enthüllung und Verbergung trifft sich Heideggers Physis-Begriff mit Adornos Theorie des Naturschönen. Denn auch bei Adorno erscheint die nicht-naturwissenschaftlich betrachtete Natur dem Menschen als das Wechselspiel von Schönheit und Rätsel, ein Rätsel daher, weil sie immer wieder Kontingentes und Neues freigibt.⁴⁰ Damit aber dieses Wechselspiel eigens zum Thema wird, bedarf es bei Adorno der Kunst.

Auch Heidegger wird später die Rolle der Kunst darin sehen, in der Grenzregion von Schönheit und Rätsel das Aufgehen der Natur eigens zu thematisieren. In seiner Vorlesung zu Hölderlins Hymne „Der Ister“ zeigt Heidegger 1942, wie dies genau aussehen kann. Die Unterscheidung zwischen Techne und Physis ist damit aufgehoben zugunsten einer Physis, die sich erst durch die Techne des Künstlers in ihrem Sichzeigen zeigt.⁴¹ Es ist keine neue Idee, dass es Aufgabe der Kunst ist, das Ganze der Natur ästhetisch in den Blick zu bringen, während etwa die Naturwissenschaften nur Einzelwahrheiten ihrer entdecken können. Angefangen bei Baumgarten, Goethe, Carus, Schiller, Alexander von Humboldt, van Gogh, Cézanne bis zu Rilke spinnt sich der Diskurs einer Kunst, die im Ganzen der Natur mehr erblickt als die Summe ihrer Teile.⁴² Der Mangel all dieser Theorien liegt allerdings darin, dass sie durch das Ganzheitsdenken einen metaphysischen Überbau generieren: Natur selbst wird bei ihnen transzendent, wie ihre Wahrheit, die als Ganzheit nur kontemplativ zu erfassen ist. Dem entgegen geht es Heidegger mit seinem Physis-Begriff darum, nicht auf einen kontingenten metaphysischen Überbau zu verweisen, sondern in der Natur das Erlebnis der Kontingenzbezeugung selbst zu erkennen. Dieses ist nichts, was nur in der Natur oder nur im Menschen stattfände, sondern gleichsam aus der Schnittmenge beider emergiert und so beider Wesen bestimmt. Damit können dann auch die Sphären des Menschlichen und die der Natur so zusammengedacht werden, dass sie nicht den Gegensatz von

nicht ontotheologisch als Ergebnis eines Schöpfungsaktes deutet, sondern aus einem chaotischen Urzustand entstehen sieht, stimmen Japaner und frühe Griechen überein. Vgl. ebenda S. 132. Allerdings ist eine als ewiger Wandel begriffene Natur nicht das Gleiche wie eine sich in ihrem Sichzeigen zeigende geschichtliche Natur. Vgl. ebenda S. 133, ebenso (Ōhashi, 1990a, S. 19). Hinzu kommt, dass auf Seite des Menschen dieser entsprechend als Lichtung für diesen Vorgang gedacht werden muss, was, wenn wir Heidegger folgen, ebenfalls nur bei den Griechen der Fall war (Leben als *Zoe*). (Vgl. ebenda S. 134.)

⁴⁰Vgl. (Schneider, 1992, S. 63).

⁴¹Anders als (Foltz, 1995, S. 80) behauptet, hat Heidegger also durchaus später beschrieben, wie sich die Natur in ihrem Sichzeigen zeigen kann.

⁴²Vgl. (Ritter, 1989, 6. *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, S. 141–163).

7. Kontingenz-Regionen

Geist und Natur reproduzieren: Im ästhetischen Naturzugang fallen beide Sphären zusammen.

7.1.4. Keine natürliche Natur

Die Physis darf also keinesfalls als Konzept einer „natürlichen Natur“ begriffen werden. Es ist wichtig, dies eigens zu betonen, denn immer wieder wird der Begriff der *Natürlichkeit* in seiner alltagssprachlichen Bedeutung als *Unberührtheit* missverstanden.⁴³ Auch Pöggeler schlägt in diese Kerbe:

„Trotz dieser Einschränkungen läßt Heidegger außer acht, daß schon die bäuerlichen Rodungen die Wälder zurückdrängten und wenigstens im Mittelmeerraum ganze Landstriche der Versteppung auslieferten. Auch das bäuerliche Tun war ein vielfacher Angriff auf die Natur, eine Herausforderung der Natur, die deren Schätze und Kräfte dem Menschen dienstbar machte. Was gilt überhaupt als ‚Natur‘, die zu bewahren wäre? ... [A]uch ein Gebirge wie die Alpen wurde Jahrhunderte hindurch als widriges Hindernis beurteilt, ehe dann die Schönheit der Berge von Reisenden entdeckt wurde. Es gibt Beispiele genug dafür, daß das, was heute als zu bewahrende Natur unter ‚Naturschutz‘ gestellt wird, nur das Restprodukt eines gewalttätigen Eingriffs in die Natur ist. ... Nur durch viele künstliche Veranstaltungen kann heute das, was uns als die schöne Natur der Lüneburger Heide erscheint, noch erhalten werden.“⁴⁴

Heidegger geht es jedoch nicht um eine natürliche Natur, deren Urzustand der Unberührtheit ein Ressentiment gegen die Technik evoziert. Natur ist für Heidegger immer nur im ästhetischen Zugang erfahrbar. Dabei zeigt diejenige Naturästhetik die Natur am unverstelltesten, welche das Sichzeigen der Natur eigens hervorbringt. Natur wird dann als Physis erfahren:

„Die Natürlichkeit der Natur erwächst nie unmittelbar der Natur selbst, sie ist vielmehr eigens in dem erblickt, was vormals die alten griechischen Denker die ‚Physis‘ nannten: das

⁴³So bspw. bei (Hempel, 1992, S. 120).

⁴⁴(Pöggeler, 2000, S. 23–24) Die Rede wurde an der Lüneburger Universität gehalten, weshalb Pöggeler in ihr ausführlich beschreibt, welche menschlichen Eingriffe nötig waren, um die Lüneburger Heide in ihrer heutigen Gestalt hervorzubringen, was er dann implizit Heideggers Begriff einer natürlichen Natur entgegenstellt.

Auf- und Zurückgehen alles Wesenden in sein An- und Abwesen.“⁴⁵

Naturauffassung und -darstellung sind dann unverstellt, wenn in diesen der Ereignischarakter der Natur erscheint.⁴⁶ Die Rede vom „Hirt des Seins“ darf daher auch nicht verwechselt werden mit einem „Hirt des Seienden“, dem es darum ginge, die Natur in ihrer Unberührtheit zu bewahren.⁴⁷

Entsprechend wird Heideggers Ethos-Konzept auch so gelesen, dass es darauf ankäme, „das Sein“ oder „die Natur“ „sein zu lassen“.⁴⁸ Gründe für die Umweltzerstörung werden dann mit Heidegger als „not recognizing the essential being“⁴⁹ interpretiert und gefolgert, „that because Dasein does not itself create the clearing, but instead is appropriated *as it*, Dasein is obligated to ‚care‘ for beings in part by letting them present themselves in ways that accord with their own inherent possibilities“.⁵⁰ Schon im Zusammenhang mit Heideggers hermeneutisch geprägtem Denken hätte klar sein müssen, dass an so etwas wie ein essenzielles Sein der Natur nicht im Entferntesten gedacht werden kann. Tatsächlich durchzieht das Problem der Naturhermeneutik bereits Heideggers frühes Denken.⁵¹

Es folgt, dass das Sich-selbst-Zeigen der Natur für Heidegger immer nur im Medium einer kontingenten Naturästhetik stattfinden kann.⁵² Natur ist nicht bloß „da“, sondern sie muss *in der Form zur Darstellung gebracht werden*.

7.1.5. Das Sichzeigen der Physis in der Techne

Eines der befremdlichsten Beispiele für eine adäquate künstlerische Behandlung der Physis findet sich in der Vorlesung aus dem Sommersemester

⁴⁵(GA 13, S. 145)

⁴⁶Auch Zimmerman sieht dies nicht, sondern geht davon aus, es ginge darum, typische Seinsmodi der Natur zu beschreiben: „If Kant’s doctrine of respect for persons is based on the insight into their own modes of being, as Heidegger suggested, then respect for animals, plants, and even ecosystems may be based on insight into their own modes of being.“ (Zimmerman, 2006, S. 318)

⁴⁷Vgl. (Recki, 2002, S. 115).

⁴⁸Etwa Monika Langer: „It [sc. the thinking of being] let’s Being and beings be.“ (Langer, 2003, S. 113).

⁴⁹(Holland, 1999, S. 409-420, hier S. 413)

⁵⁰(Zimmerman, 2003, S. 83)

⁵¹Vgl. Riedel (1990).

⁵²Foltz (1995) sieht hingegen, dass das Sich-selbst-Zeigen im Medium des Dichterischen stattzufinden hat, macht aber leider über die Art des Dichterischen, wie Heidegger es denkt, keine weiteren Aussagen.

7. Kontingenz-Regionen

1942. In ihr erläutert Heidegger Hölderlins Donau-Gedicht „*Der Ister*“.⁵³ Das hölderlinsche Gedicht bedient sich auf den ersten Blick bekannter Allegorien aus Klassik und Romantik, spannt jedoch aufgrund seines enigmatischen Charakters eine zweite Bedeutungsebene auf. Von dieser ausgehend leitet Heidegger dann folgende Bestimmung der Donau ab:

„Der Strom ‚ist‘ die Ortschaft, die den Aufenthalt des Menschen auf Erden durchwaltet, ihn dahin bestimmt, wohin er gehört und wo er heimisch ist.“⁵⁴

Und:

„Ortschaft und Wanderschaft, worin sich das dichterische Wesen der Ströme bekundet, sind aber auf das Heimischwerden im Eigenen bezogen, und dies in der ausgezeichneten Weise, daß das Eigene, die Findung des Eigenen und die Aneignung des gefundenen Eigenen nicht das Selbstverständlichste und Leichteste ist, sondern das Schwerste bleibt und als dieses Schwerste in die dichterische Sorge gestellt wird.“⁵⁵

Und:

„Der Strom ist die Wanderschaft. Wir sagen nicht, er sei ein ‚Bild‘ der Wanderschaft ... Diese Wanderschaft, die der Strom selbst *ist*, bestimmt die Weise, wie der Mensch auf dieser Erde heimisch wird.“⁵⁶

Wir könnten dieses Heimischwerden so verstehen, dass es eine lange kultur- und geistesgeschichtliche „Wanderschaft“ braucht, bevor der Mensch sich über sich selbst in seiner kulturellen Existenz klar wird und so vielleicht einmal zurück zu sich selbst, in seine „Heimat“ eines reflektiert-selbstbestimmten Lebens findet. Dann wäre der Fluss eine Metapher für die reflexive Selbstfindung des Menschen als Kulturwesen, der Weg dorthin als „Wanderschaft“ zu bezeichnen, an deren Ende die Heimkehr steht. Blumenberg untersucht eine ähnliche Metapher, die sich im Schlusswort von Melvilles „*White-Jacket or The World in a Man of War*“ findet. In dieser wird die Welt als ein Schiff auf dem Meer beschreiben, das ohne Ziel dahinsegelt. Diese „Reisemetapher“ hat für Blumenberg „bei der Odyssee Homers ihren ewigen Quell“⁵⁷ und springt in die Leerstelle ein, welche

⁵³GA 53, „Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘“.

⁵⁴(GA 53, S. 23 f.)

⁵⁵Ebenda S. 60.

⁵⁶Ebenda S. 35.

⁵⁷(Blumenberg, 1999a, S. 29)

von der Frage „Was ist die Welt?“ eröffnet wird. So wäre nach Blumenberg allerdings Heideggers Gleichsetzung von Strom und Wanderschaft metaphysisch, denn „Metaphysik erwies sich ... oft als beim Wort genommene Metaphorik“.⁵⁸ Täten wir also gut daran, zu sagen, dass es sich bei Heideggers Gleichsetzung um eine *metaphorische* Beschreibung handelt, die so lange *vorläufig* bleibt, bis sie durch einen „richtigen“ Begriff eingeholt werden kann?⁵⁹

Heidegger sperrt sich jedoch ausdrücklich gegen eine solche Deutung, insofern der Logos die Erklärungsleistung des Mythos nicht einholen kann:

„Wenn wir den Bodensee ... geographisch oder verkehrstechnisch oder auch heimatkundlich vorstellen, dann meinen wir den See, der zwischen den Alpen und der oberen Donau liegt, durch den auch der junge Rhein hindurchströmt. So denken wir dieses Wasser noch undichterisch. Wie lange noch? Wie lange noch wollen wir meinen, es gäbe da zunächst eine Natur an sich und eine Landschaft für sich, die dann mit Hilfe von ‚poetischen Erlebnissen‘ mythisch gefärbt werde? Wie lange noch sperren wir uns, das Seiende als seiend zu erfahren?“⁶⁰

Solche und ähnliche Behauptungen Heideggers finden sich gerade im Zusammenhang mit Hölderlins Dichtung in großer Zahl. Sie sind nicht ohne Widerspruch geblieben. Wie schon den Mangel an Natur, so hat Karl Löwith nun auch als einer der Ersten sehr entschieden das Zusammenfallen von Natur und Geschichte im Begriff der Physis kritisiert:

„Wenn aber der Dichter diese eine, allgegenwärtige und heilige Natur ... unterschiedlos auf das Wachsen von Pflanzen und die Geschehnisse von Völkern bezieht, so kann ihm das ein kritisch unterscheidendes Denken nicht nachtun wollen. Wer denkt, kann nicht umhin, das Jahr der natürlichen Jahreszeiten und die Jahre der Völkergeschichte ... verschieden zu denken ...

Ein Dichter mag in den Worten ‚Zeitalter‘ und ‚Weltalter‘ die Welt und Zeit des Menschen zusammen mit der Welt und

⁵⁸Ebenda S. 193.

⁵⁹Es ist sicherlich einfacher, Heideggers bildliche Sprache als Metaphorik zu begreifen, und in der Tat findet diese Position viele Vertreter. Vgl. bspw. (Sailer-Wlasits, 2003, S. 76-80) und Mende (2003).

⁶⁰(GA 4, S. 21)

7. Kontingenz-Regionen

Zeit der Natur nennen; ein Denker, der auf der Strenge der Besinnung und der Sorgfalt des Sagens besteht, wird entscheiden müssen, ob die Natur geschichtslos und nur mitentdeckt ist in unserem geschichtlichen In-der-Welt-Sein oder ob umgekehrt unsere geschichtliche Welt und der Mensch in der alles hervorbringenden physis als dem Sein alles Seienden gründet. Geschichte, um die es Heidegger von Anfang an ging, verliert jeden bestimmten und ausweisbaren Sinn, wenn sie gleich der physis ein allgegenwärtiges Hervorgehen ins Offene und ein Rückgang ins Verschlussene ist.“⁶¹

Löwith kritisiert hier das Kollabieren von Geschichte und Natur in einem übergeschichtlich gedachten Seinsbegriff. Auch wenn er anerkennt, dass erst das Sein die geistesgeschichtliche Unterscheidung von Geschichte und Natur ereignet, so kann Löwith doch nicht akzeptieren, dass Heidegger diese Unterscheidung durch den Primat des Seinsbegriffs revidiert. Dies entpuppt sich jedoch als ein nur scheinbarer Widerspruch. So spricht sich Heidegger keineswegs gegen die naturwissenschaftliche Betrachtung der Natur aus. Es kommt ihm nur darauf an, diese als Abstraktion aus der ursprünglichen bedeutungsgeladenen Physis zu begreifen.⁶²

„Man kann ... das Verfügbliche als Stoff betrachten und die φύσις als einen ‚Stoffwechsel‘. Den Stoff kann man weiter zurückführen auf das in ihm durchgängig Vorliegende, und man kann dieses als das Ständige und Ständigste und so im gewissen Sinne Seiendste nehmen und als φύσις ansprechen.“⁶³

Die naturwissenschaftliche Natur als das Beständige ist ebenso wie die Physis eine kulturelle Auffassung der Natur, fasst sie doch Natur als das von sich aus Bedeutungslose auf. Ihr stellt Heidegger den Begriff der Physis als die im Aufgehen bewegte und bedeutungsgeladene Natur entgegen; womit es ihm tatsächlich gelingt, *den hermeneutischen Primat der kulturellen Bedeutung der Natur* plausibel vor deren naturwissenschaftlicher Auslegung zu restituieren.

Heideggers Kritik richtet sich nun dagegen, dass diese Kontingenzbehauptung des kulturellen Primats in unserer heutigen Zeit missachtet und

⁶¹(Löwith, 1960, S. 66)

⁶²Hier ähnelt Heideggers Argumentation übrigens der Cassirers. Für Cassirer ist es das mythische Bewusstsein und dessen sympathetische Weltauffassung, aus der sich die anderen symbolischen Formen entwickeln.

⁶³(GA 9, S. 298)

verdrängt wird. Er muss daher nicht abstreiten, dass uns die Naturwissenschaft die Natur genuin erschließen kann. Naturwissenschaft und Naturästhetik werden nicht gegeneinander ausgespielt, vielmehr tritt Heidegger auch hier für einen pluralistischen Perspektivismus ein. Allerdings kann die Naturästhetik diesen besser vorleben, schafft sie doch *Perspektiven, welche das Sichzeigen der Natur mitdenken und auf diese Weise gerade das Kontingente im jeweiligen Sichzeigen zur Darstellung bringen*. Ereignisdenken und Technik schließen sich daher keineswegs zwangsläufig in einem „Nullsummenspiel“ aus.⁶⁴ Heidegger hat dies so ausgedrückt, dass das *Richtige* der Wissenschaft nicht mit dem *Wahren* des Ereignisdenkens verwechselt werden darf.⁶⁵ Wissenschaften sind in diesem Sinne perspektivische Darstellungen der Wirklichkeit, die das als *richtig* gelten lassen können, was sich auf den von ihnen eröffneten Diskurs sinnvoll beziehen lässt. Ihre *Perspektivität*, also das, was es heißt, eine Perspektive auf die Wirklichkeit zu liefern, können sie jedoch nicht in den Blick bringen. Damit ist das Denken dem Dichten näher als der Naturwissenschaft: „Ich kann nicht, z.B. mit physikalischen Methoden, sagen, was die Physik ist. Was die Physik ist, kann ich nur denken, in der Weise des philosophischen Fragens.“⁶⁶ So betrachtet zeigt sich das Verhältnis von Wissenschaft und Ereignisdenken nicht als Widerspruch, sondern als gegenseitige Ergänzung.

Ist mit dieser Beschreibung aber schon die volle philosophische Radikalität der heideggerschen Gleichsetzung von Strom und Wanderschaft im „ist“ erfasst?⁶⁷ Gehen wir noch mal einen Schritt zurück, dann sehen wir, dass noch zu erkenntnistheoretisch gedacht wird, wenn man von den Beschreibungssystemen der Naturwissenschaft und Dichtung spricht, die Perspektivierungen des Seienden liefern. Um das Zusammenfallen von Beschreibungssystem und Wirklichkeit im Seienden zu erfassen, muss ontologisch gedacht werden.⁶⁸

⁶⁴Wie dies Sheehan vertritt. Vgl. (Sheehan, 1998, S. 284).

⁶⁵(GA 7, S. 27)

⁶⁶(GA 16, S. 705)

⁶⁷Leider bleiben viele Überlegungen der traditionellen Heidegger-Forschung in diesem Punkt zu immanent, auch wenn ausdrücklich „vom Wesen der Ströme“ gehandelt werden soll. Die Ströme werden lediglich als „Tun“ bestimmt, als „Wanderschaft“, als „Gesetz des Heimischwerdens“, wobei überhaupt ungeklärt bleibt, was das mit Donau und Rhein zu tun haben soll. Vgl. beispielsweise (Biemel, 2000, S. 109, 111 und 113).

⁶⁸Vgl. dazu Heideggers Selbstkritik, (GA 10, S. 67), in der er davon spricht, dass seine Schrift „*Vom Wesen des Grundes*“ aus dem Jahr 1929 noch zu phänomenologisch gedacht ist. 1955/56 versucht Heidegger dann mit den Vorlesungen „*Der Satz vom Grund*“ diesen Mangel zu beheben, indem das Denken ontologisch wird.

7. Kontingenz-Regionen

Wir haben bereits vom Welten als Geschehnis-Charakter der Welt gesprochen und gesehen, dass sich dieses Geschehen in kategorialen Inhalten vollzieht, die in der Dichtung explizit werden. Damit bezeichnet Welten nicht die kinetischen Vorgänge der physikalischen Natur, sondern die prozessuale und ständige Bewegung von Sinn überhaupt. Diese kann aber nicht unabhängig von der physischen Wirklichkeit geschehen, ist Sinn doch immer materiell und medial eingebettet. Im Physis-Begriff werden nun beide Bestimmungen zusammengedacht und fallen in der Bewegung der Natur zusammen, was Heidegger in seiner Aristoteles-Interpretation als *Unterwegssein* bezeichnete:

„Wir übersetzen ὁδός sogleich mit Weg und denken dabei an die Strecke, die zwischen Ausgang und Ziel liegt. Das Weghafte des Weges ist aber noch in anderer Hinsicht zu suchen: ein Weg *führt* durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen. Weg ist dann so viel wie Gang von etwas zu etwas hin, Weg als das *Unterwegssein*.“⁶⁹

Das *Unterwegssein* mündet aber nicht in einem Ziel, sondern ist „ein Unterwegs des Sich-Stellenden zu ihm selbst“. ⁷⁰ Da es keinen außerhalb der Welt liegenden Sinn der Welt gibt, liegt der Sinn des Von-selbst-Seienden in diesem selbst. Heidegger zitiert den Satz des Angelus Silesius „Die Rose ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.“⁷¹ Dabei steht die Rose „hier offenbar für ein Beispiel ... für alle Gewächse ...“⁷² Das Aufgehen der Physis darf also nicht in Bezug auf ein einzelnes Seiendes gedacht werden, sondern muss als abstrakte Struktur der Wirklichkeit begriffen werden, die sich nur im Konkreten vollzieht. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang an das, was wir zur Kontingenz-Region der Sprache sagten, und bedenken die in sich widersprüchliche Formulierung von den kategorialen Inhalten. Offensichtlich muss der Begriff der Wanderschaft als ein solcher verstanden werden. Während die Wortform ‚Wanderung‘ das Konkrete und ‚Wandern‘ das Abstrakte bezeichnet, beschreibt ‚Wanderschaft‘ einen solchen kategorialen Inhalt, also eine abstrakte Struktur in ihrer konkreten Wirklichkeit. In anderem Zusammenhang hat Heidegger einmal die eigenen Schwierigkeiten, die ihm die Sprache in solchen Fällen machte, beschrieben:

⁶⁹(GA 9, S. 291)

⁷⁰Ebenda S 292.

⁷¹Zitiert nach Heidegger, (GA 10, S. 54).

⁷²Ebenda S. 55

„Sichentbergen ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern: Sichentbergen gehört in die Eigenschaft des Seins. Wir gebrauchen hier das Wort *Eigenschaft* in der Einzahl, wie z.B. das Wort: *Kundschaft*. Die *Eigenschaft* meint dann jenes, worin ‚Sein‘ das eigene Wesen als sein *Eigentum* wahrte.“⁷³

Der Begriff der Wanderschaft ist also nicht an einem Einzelnen gewonnen, um ihn dann zu abstrahieren und metaphorisch zu übertragen. Im grundlosen Ganzen, dem Geviert, ist keine der Regionen gegenüber der anderen besonders ausgezeichnet. Die Frage nach der ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung eines metaphorischen Ausdrucks ist somit hinfällig.⁷⁴

Die Wanderschaft und andere -schaften sind vielmehr ein Geschehen *der* Physis selbst. Sie geschehen nicht in der Physis als ein abtrennbarer Teil. Die Wanderschaft kann nur *im Ganzen* des Gevierts stattfinden, indem sie über die *Erde* hinweggeht, unter freiem *Himmel*, durch die Fremde zurück zum Eigenen. Insbesondere aber der Mensch ist Teil dieser Regionen des Gevierts, auf den sich der Begriff der Wanderschaft verwiesen sieht. Er wird von diesem Geschehen um ihn herum, dessen Teil er ist, angegangen: „Das Natürliche der Natur ist jenes Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes der Sterne, das die Wohnenden unmittelbar anspricht, indem es ihnen das Geheimnisvolle der Welt zuspricht.“⁷⁵ Er kann aus der Wanderschaft nicht weggedacht werden. So ist es nicht „irgendeine Beschaffenheit des anthropologisch vorgestellten Menschen“,⁷⁶ dass dieser Sein und Wanderschaft in ihrer Bedeutung erkennt.

Ebenso wenig darf dies so verstanden werden, dass zuvor im Subjekt eine Idee vorhanden war, die sich anhand der Betrachtung des Stromes nachträglich verobjektiviert. Vielmehr geschieht beides nur in *Innigkeit*, wie Heidegger mit Hölderlin sagt: „Alles ist nur, indem es aus der Innigkeit des Allgegenwärtigen hervorscheint.“⁷⁷

Die Natur wird erst in der künstlerischen Behandlung in ihrem Sichzeigen offenbar und der Mensch findet erst in der Gewahrung dieses Sichzeigens in sein Wesen als derjenige, der das Sichzeigen der Natur in die

⁷³(GA 10, S. 102) Hervorhebung hinzugefügt.

⁷⁴Tatsächlich ist ja die Metapher von Wasser und Wanderschaft keine neue: „Vom Wasser haben wir's gelernt, / Vom Wasser! / Das hat nicht Rast bei Tag und Nacht, / Ist stets auf Wanderschaft bedacht, / Das Wasser“, heißt es in Wilhelm Müllers Lied „*Das Wandern ist des Müllers Lust*“.

⁷⁵(GA 13, S. 145)

⁷⁶(GA 10, S. 103)

⁷⁷(GA 4, S. 73)

7. Kontingenz-Regionen

Darstellung erhebt. Heidegger sagt, Mensch und Natur „brauchen“ einander. Etwas zu brauchen heißt, „etwas in dem belassen, was es ist und wie es ist ... wobei wir jeweils den Ansprüchen entsprechen, die das Gebrauchte von sich her kund gibt“. ⁷⁸ Über das Ob dieses Brauchens kann der Mensch nicht entscheiden. ⁷⁹ Er *verwendet* die Natur nicht für die Darstellung seines Wesens, er *braucht* sie. Daher ist der Strom die Wanderschaft und die Wanderschaft der Strom.

Gelingt es dem Künstler, dieses Verhältnis des Brauchens von Mensch und Natur zur Darstellung zu bringen, so wird Natur erfahrbare und erlebte Kontingenz. Die Begegnung mit der Natur wird zur Begegnung mit dem Nichts: Durch das Sichzeigen in der Schweben gehalten, wird Natur zur Verunsicherung, „es könnte auch anders sein“ – dieser Fluss, dieses Tal mag für andere Völker und Zeiten eine andere Bedeutung gehabt haben, aber er zeigt sich mir hier und heute in seinem Sichzeigen und offenbart mir damit *mein* eigenes Wesen. Eine so erlebte Natur erschüttert das moderne Subjekt in seiner Selbstgewissheit, gleichzeitig gibt sie die Chance auf einen anderen Anfang, birgt sie doch den Menschen in sein Wesen als einen vom Sein angegangenen, als den *Hüter des Seins*.

Was Heidegger hiermit meint, ist nichts, was unserer alltäglichen Erfahrung gänzlich zuwiderliefe. So kann in den Bemühungen des Umweltschutzes eine *vor-ontologische* Ahnung genannter Verhältnisse gesehen werden. Der Umweltschutz macht es sich ja gerade zur Aufgabe, Umwelt für kommende Generationen zu schützen, nicht nur, damit diesen Ressourcen erhalten bleiben, sondern auch deshalb, weil man nicht zu sagen weiß, welchen zukünftigen Sinn einmal dieser Fluss, dieser Landstrich, dieses Biotop für kommende Generationen haben wird. Hier schwingt die vor-ontologische Vorsicht mit, dass man zukünftige Generationen nicht der ungeahnten *Möglichkeiten* berauben möchte, welche jener Landstrich noch für sie bereithalten könnte. Diese im besten Sinne des Wortes *vor-ontologische* Perspektive konnte Heidegger selbst nicht im Umweltschutz erkennen. Sie muss daher hier entgegen seinen kritischen Äußerungen eigens betont werden.

Wir fassen zusammen: Damit nicht nur das Gezeigte, sondern auch das Zeigen offenbar wird, bedarf es der Kunst, welche dieses ins Bewusstsein hebt. Wir haben beispielhaft an der Dichtung gesehen, wie sich die Natur eigens *in ihrem Sichzeigen* zeigt. Auf diese Weise ist sie als Physis und ruft dem Menschen in Erinnerung, dass er durch den Bezug zum Ereignis

⁷⁸(GA 8, S. 195)

⁷⁹(Han, 1999, S. 117)

gekennzeichnet ist. Kah Kyung Cho hat hierin die „ökologische Suggestibilität“ des Heideggerschen Denkens gesehen: „Trotz der beibehaltenen ‚Vorrangigkeit‘ des Seins ... hat die idiomatische Abstimmung des Seins auf die Natur die ökologische Suggestibilität der Spätphilosophie Heideggers merklich erhöht.“⁸⁰ Dies können wir nun präziser fassen: *Heideggers Physis-Begriff suggeriert nicht bloß eine ökologische Haltung, sondern begreift die Natur ausdrücklich als eine Kontingenz-Region, die den Menschen besonders drastisch mit der Kontingenz seiner Existenz konfrontiert. Dies geschieht nicht im praktischen Weltbezug, sondern in der Kunst. Die künstlerische Naturbetrachtung kann den Menschen in die Besinnung darüber rufen, dass er sich mit der rücksichtslosen Vernutzung der Natur über die Kontingenz seiner eigenen weltanschaulichen Bedürfnisse gewaltsam hinwegtäuscht und sich damit letztlich selbst um sein Wesen betrügt.*

Die Kunst ist also Ermöglichungsbedingung dafür, dass „die unverstellte Natur [sc. im Sinne eines nichttechnischen Zugriffs]... spricht und durch sie hindurch der nie endende Anspruch an den Menschen“.⁸¹ In dieser Rolle ist die Kunst als „das zeigende Erscheinenlassen“⁸² des Wahren zu bestimmen.⁸³ Wir wollen im Folgenden sehen, wie sich dieser Kunstbegriff Heideggers vom fernöstlichen unterscheidet.

7.1.6. Das Kontingenzbezeugende der Künste – ein Vergleich

Zunächst müssen wir kurz das methodische Fundament für einen Vergleich vorbereiten. Greifen wir dazu einen Hinweis aus dem Kunstwerkaufsatz auf:

„[A]lbrecht Dürer, sagte doch jenes bekannte Wort: ‚Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reißen, der hat sie.‘ ... Gewiss steckt in der Natur ein Riß, Maß und Grenze und ein daran gebundenes Hervorbringenkönnen, die Kunst. Aber ebenso gewiß ist, daß diese Kunst in der Natur erst durch das Werk offenbar wird, weil sie ursprünglich im Werk steckt.“⁸⁴

⁸⁰(Cho, 1986, S. 74)

⁸¹(Petzet, 1983, S. 135)

⁸²(GA 4, S. 162)

⁸³Für eine heideggerimmanente Darstellung dieser Deutung vgl. bspw. (Ullrich, 1996, S. 158 f.).

⁸⁴(GA 5, S. 58)

7. Kontingenz-Regionen

Das Werk gelingt, wenn es dieser doppelten Kontingenz gerecht wird: zum einen der Kontingenz der Physis als einer geschichtlichen Natur, zum anderen der Kontingenz der Darstellung im Werke, das durch die Kontingenz seiner Form, Prägnanz und Perspektivierung bestimmt ist. Mit der Kunst verbindet sich daher die Forderung: „Mit dem, *was* Kunst aufstellt, muß sich jetzt die Erinnerung daran, *wie* sie aufstellt, verbinden.“⁸⁵ Betrachteten wir die Rolle, welche Heidegger der Kunst zuweist, durch das traditionelle Schema von Form und Inhalt, dann lässt sich zusammenfassend sagen, dass der Inhalt dieser Kunst die *seynsgeschichtliche* Selbstfindung des Menschen ist und dass sie ihrer Form nach auf das ihr vorangehende Gestaltungsgeschehen verweist.⁸⁶

Damit bezieht Heidegger nicht gegen die Form an sich Stellung, verlangt aber von der Kunst, dass ihre Formen stets auf das Ereignis rückverweisen. So wie beispielsweise Hölderlins kontingente Dichtung auf das Ereignis ihrer Entstehung verweist – Hölderlin als der Dichter, der „den Dichter dichtet“.⁸⁷ „Das Hervorkommen des Geschaffenseins aus dem Werk meint nicht, am Werk soll merklich werden, daß es von einem großen Künstler

⁸⁵(Jähnig, 1989, S. 243) Dieses hohe Niveau der Selbstreflexion, welches Heidegger von einer nicht *seynsvergessenen* Kunst verlangt, scheint durch die Darstellungs- und Verfahrensweise des Realismus nicht eingehalten werden zu können. In der realistischen Darstellung verschwindet der Ereignischarakter des Darstellens. Die *μύνησις* des Gegebenen ist ja gerade dann besonders gelungen, wenn sie selbst nicht auffällt. Trotzdem bleibt hier einzuwenden, dass auch im Realismus die Möglichkeit liegt, das Ereignis zu erfahren. Dies ist Heidegger allerdings verborgen geblieben. So kann gerade die realistisch dargestellte *Möglichkeit eines Realen* uns vor Augen halten: *Es könnte auch anders sein*. Gerade an dem vom Wirklichen abweichenden Objekt mag das Subjekt die Kontingenz seiner Gedanken und Überzeugungen erfahren. Mag sein, „es gibt kein außerhalb des Textes“ (Derrida) und so ist auch die Unterscheidung zwischen Urbild und Abbild vielleicht hinfällig. Wir beziehen uns hier jedoch auf die *Verfahrensweise* der Künste, nicht auf deren „postmodernes“ oder „realistisches“ Ergebnis. Dies setzt allerdings voraus, dass das Reflexionsniveau einer Kultur bereits so hoch ist, dass es nicht mehr auf die stetige Selbstreflexion der Kunst angewiesen ist, sondern eine Rezeptionskultur besitzt, die mit dem Kontingenten rechnet.

⁸⁶Durch diese heuristische Trennung von Form und Inhalt sehen wir eine Nähe zu Hegel. Dessen Philosophie der Kunst wurde von Hortho als „Ästhetik“ herausgegeben, während doch vielmehr „die Funktion der Kunst in der Geschichte ... den Richtwert der Reflexion auf die Variation solcher geschichtlich-kulturellen Bedeutung [bildet], nicht den Maßstab ‚ästhetischer‘ Werturteile.“ (Hegel, 2003, Vorwort der Herausgeberin, S. XXXVII) Beide kommen also darin überein, dass sie der Kunst eine funktionale Rolle zuweisen.

⁸⁷(GA 4, S. 34) Im Folgenden dann zum Charakter der Sprache als das „gefährlichste Gut“, da sie das Eröffnende und Verschließende dieses Ereignisverweises zugleich ermöglicht.

gemacht sei ... sondern das einfache ‚factum est‘ soll im Werk ins Offene gehalten werden: dieses, ... daß solches Werk ist und nicht vielmehr nicht ist.“⁸⁸ Darin trifft sich Heidegger mit Jean-François Lyotard, der fordert, das Kunstwerk habe „Zeugnis abzulegen“ vom Ereignis.⁸⁹ Heidegger sagt, das Kunstwerk habe „in das dem Menschen nicht Verfügbare, in das Sich-verbergende [zu] zeigen“.⁹⁰

Damit ist die Basis für den folgenden komparativen Abschnitt gewonnen: Sollen in unseren Zusammenhang fernöstliche und abendländische Kunst im Sinne Heideggers miteinander verglichen werden, muss sich der Vergleich darauf konzentrieren, *wie diese mit der doppelten Kontingenz der Kunst umgehen*.

Zunächst ist dabei die Einschränkung zu machen, dass etwa in den *Wegkünsten* überhaupt nichts abgebildet wird,⁹¹ kommt es in ihnen doch zunächst auf das Performative an. Wo ein Objekt bearbeitet und hervorgebracht wird, hinterlässt dieser Vollzug seine Spuren im fertigen Produkt. Aufgrund der performativen Ausrichtung der *Wegkünste* jedoch konnte sich im fernöstlichen Denken die Vorstellung einer Kunst als Abbildung nicht behaupten: Blumenstecken und Kalligrafie haben keinen Gegenstand der Abbildung. Ein Verweis auf das Ereignis ist in ihnen immer schon angelegt, da sie auf kein Objekt referenzieren, sondern auf das Ereignis ihrer weghaften Entstehung. Wo sie jedoch nichts abbilden, erschöpft sich dieser Verweis auf das Ereignis in der reinen Selbstreferenzialität ihrer genuinen Ästhetik, wie das etwa beim Ikebana in seiner Artifizialität der Fall ist oder beim Shodō, welches auf das Reich der Schrift beschränkt ist. Sie bieten daher keinen besonderen Zugang zur Natur. Die Natur kommt in diesen Künsten eigentlich gar nicht vor, was noch offensichtlicher beim Teeweg und beim japanischen Bogenschießen der Fall ist. Die *Wegkünste* sind daher insgesamt für eine Naturästhetik ungeeignet.

Ebenso problematisch sind Sujets, die eigens das Nichts zum Thema haben. Was zunächst paradox klingt, hat einen einfachen Grund: Solche Werke sind durch ihre Orientierung am Inhalt von der Arbeit am Material befreit, ihnen eignet vielmehr eine *symbolistische Tendenz*. Hierfür gibt es

⁸⁸(GA 5, S. 52-53)

⁸⁹Vgl. zu Lyotards Auffassung über das Verhältnis von Form und Ereignis (Schwemmer, 2005a, S. 192).

⁹⁰(Heidegger, 1983, S. 148) Die ursprüngliche rhetorische Frage hier als Aussage genommen.

⁹¹Der Unterschied zur westlichen Kunst ist natürlich dort besonders groß, wo wir auf deren abbildenden Charakter abheben. Vgl. (Heidegger und Hisamatsu, 1989, S. 212-213).

7. Kontingenz-Regionen

diverse Beispiele: In einer Analyse des Bildes eines vom Berg hinabgehenden Sakyamuni hat Tsujimura darauf hingewiesen, wie die Hände des Erleuchteten verhüllt sind. Dieses Symbol sei so zu deuten, dass die Hände als Ursprung der Handlung angesehen werden und ihre Verhüllung gerade auf das Ereignishafte verweist, was ihnen anhaftet: „Denn wenn er [sc. der Ursprung] gesehen würde, müsste er sich im Sehen, d.h. im Wissen, auflösen, und so wäre er nicht mehr der Ursprung der schöpferischen Handlung.“⁹² Das Nichts, aus dem alles entspringt, ist nicht verobjektivierbar und so muss gerade die Hand als ein gestischer Bedeutungsträger par excellence verhüllt bleiben. Unbestreitbar ist die Rolle, welche das Nichts hier spielt, aber ebenso richtig, dass dieser symbolistische Verweis nicht dazu geeignet ist, dem Nichts eine diskursive Struktur zu geben. Er erschöpft sich – im wahrsten Sinne des Wortes – allein in der Geste. Festzuhalten bleibt: *Auch dort, wo fernöstliche Künste auf das Nichts verweisen, trägt dies noch nicht zur gesteigerten Theoretisierung oder gehobenen Diskursivität des Nichts bei.*

Dazu, welche Form tatsächlich geeignet ist, hat Heidegger selbst eine Vorgabe gemacht, in welcher er die Arten der Prägnanzbildung kontrastiert:

„Die europäische Kunst ist in ihrem Wesen durch den Charakter der *Darstellung* gekennzeichnet. Darstellung, *Eidos*, sichtbar machen. Das Kunstwerk, das Gebilde, bringt ins Bild, macht sichtbar. Statt dessen ist in der ostasiatischen Welt die Darstellung ein Hindernis, das Bildhafte, das sichtbarmachende Bild bedeutet eine Hinderung.“⁹³

Wir dürfen uns von solchen Aussagen Heideggers jedoch nicht vorschnell beirren lassen. Günter Seubold hat sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass Heidegger mit ihnen verkrampft seiner Programmatik folgt, im Ostasiatischen das Nichtmetaphysische zu entdecken.⁹⁴ Seubold äußert den Verdacht, dass die ostasiatische Kunst Heidegger allein zur „Exemplifizierung der Kategorien seiner Spätphilosophie“ diene.⁹⁵ Wir werden sehen, in welchem Maße dies in der Tat gerechtfertigt ist. Nach Seubold hat Heideggers „faszinierende und vielleicht auch bahnbrechende ‚Generalinterpretation‘ der ostasiatischen, d.h. zenbuddhistischen Kunst den bitteren Beigeschmack der Funktionalisierung dieser Kunst für bloß eigene Interessen“.⁹⁶

⁹²(Tsujimura, 1981, S. 42)

⁹³(GA 16, S. 554)

⁹⁴Vgl. (Seubold, 1996, S. 90-96).

⁹⁵(Seubold, 1996, S. 100)

⁹⁶Ebenda S. 103.

Wenn Heidegger in obigem Zitat vom Bild spricht, ist nicht die mimetische Abbildung gemeint, sondern die Prägnanzbildung durch Weglassen alles Akzidentellen.⁹⁷ Tatsächlich verweist etwa die 余白の美 (*Yohaku no bi*) etwa „Schönheit des übriggebliebenen Weiß“ in der traditionellen japanischen Malerei auf das Ungemalte im Gemalten. Diese Form des Verweises auf das Nichts kommt ursprünglich aus der chinesischen Kunst. Am bekanntesten sind hierfür jene Tuschezeichnungen von Landschaftsszenen, welche höchstens in Umrissen die Elemente der Naturszene erkennen lassen oder gar, wie in den Zeichnungen Wang Shishens, nur einen einzelnen Prunuszweig zeigen, der von links nach rechts ins leere Bild ragt – von Bergen, von einer Szenerie keine Spur.⁹⁸ Wolfgang Kubin hat aus Sicht der Bonner Schule der Sinologie diesen Verweis in das vor jeder Form liegende als Wesen der chinesischen Künste bezeichnet:

„Wie suchte die chinesische Kunst ihren Weg zum Uranfänglichen? Weder durch Nachahmung noch über das Schöne. Es ging ihr vielmehr um die Erfassung dessen, was dieses Uranfängliche in seinem Wesen war, einem Wesen, das niemals ganz und direkt vermittelt werden konnte, denn das Uranfängliche war das Ungestaltete und Ungestaltbare. Seine ganze Erfassung hätte daher entweder in einem vollkommenen Schweigen oder in einer absoluten Leere stattzufinden gehabt.“⁹⁹

Der Künstler kann also das Ganze der Leere nicht fassen, er kann aber auf es verweisen: „Lediglich durch die auch nur geringste künstlerische Vorgabe kann eine Vorstellung von dem geweckt werden, was unausgedrückt bleiben soll.“¹⁰⁰ Nüchtern betrachtet muss man hier jedoch auf die analytische Schwäche hinweisen, die dieser Technik innewohnt. So bleibt es allein beim *Verweis* auf das Nichts und die Kontingenz, das Weiß bekommt lediglich die Funktion eines kanonisierten Zeichens. Es zeigt immer wieder *auf dieselbe Art*, dass hier etwas ungemalt bleibt. Man denke im Gegensatz dazu an die gegenstandslosen Farben moderner Malerei und den analytischen Gehalt, den die abendländische Kunst zu Ausgang des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts aus ihnen entwickelt hat.

In der modernen japanischen Malerei hat der Topos des *Yohaku no bi* durch Jiro Yoshihara eine Wiederbelebung erfahren, indem er ihn in sei-

⁹⁷Vgl. auch (Seubold, 1996, S. 89).

⁹⁸Vgl. (Kubin, 2000, S. 129 f.).

⁹⁹Ebenda S. 132-133.

¹⁰⁰Ebenda S. 133.

7. Kontingenz-Regionen

nen berühmten Kreisbildern verkehrte: Nicht mehr der schwarze Kreis wird aus einem einzigen Pinselstrich auf die weiße Leinwand gemalt, sondern in der Umkehrung von Vorder- und Hintergrund – also durch das fast gänzliche Ausfüllen der freien Fläche, wie es abendländischen Bildern eigen ist – tritt der Kreis als das Nichtgemalte hervor. Auch zahlreichen anderen Werke der 1945 gegründeten 具体美術協会 (*Gutai-bijutsu-kyōkai* Gutai-Kunstvereinigung, wobei „Gutai“ für „das Konkrete“, frei übersetzt auch „das Materielle“ steht) haben sich eindringlich mit der Medialität und Materialität der uns umgebenden Dinge beschäftigt.¹⁰¹ Wie wir aber sehen werden, ist gerade dieses krasse Auseinanderklaffen von Material und Bedeutung für Heidegger eine Extremform der Kunst, die sich nicht am Maß des Erdhaften der Erde orientiert, sondern ihren Stoff fast schon so analytisch wie die physikalische Wissenschaft zerlegt. Damit kollidiert die Gutai-Bewegung mit der späten Kunstphilosophie Heideggers, in welcher der Versuch unternommen wird, für die Naturästhetik ein *Maß* zwischen Anwesenheit und Anwesendem zu finden.

7.1.7. Das Naturereignis – Natur mit neuen Augen sehen

Dem Leser wird aufgefallen sein, dass die Idee von einer doppelten Kontingenz, wie sie im Kunstwerkaufsatz anhand des Dürer-Zitats entworfen wird, eigentlich tautologisch ist, denn das Kontingente kann nicht ‚mehrfach kontingent‘ sein. Es ist der lange Schatten der ontologischen Differenz, der sich auch noch in dieser ersten Phase der Kunstauffassung Heideggers zeigt. Der Anspruch, dass Anwesendes und Anwesenheit im Werk auseinandertreten, dass also „das einfache ‚factum est‘ ... im Werk ins Offene gehalten werden“ soll,¹⁰² folgt noch dem Diktum einer Kunst, die „als

¹⁰¹Fraglich aber, ob man tatsächlich behaupten sollte, dass sich die Gutai-Kunst noch *vor* der westlichen Kunst mit Medialität und Materialität beschäftigt habe, wie die Beiträge von Masa'aki Iseki, Barbara Bertozzi und Irmtraud Schaarschmidt-Richter behaupten. Vgl. (Iseki, 1991, S. 90-91), (Bertozzi, 1991, S. 52) und (Schaarschmidt-Richter, 1991, S. 103). Hier wird aus dem Blickpunkt der Kunstgeschichte der Zeitpunkt des Auftretens von Happening und Performance-Art fälschlicherweise als Indikator für den Beginn der Reflexion über Material und Medium in der gesamten Kultur- und Geistesgeschichte der abendländischen Tradition herangezogen. Dabei sind dies nicht die einzigen Arten, Material und Medium der Kunst zu reflektieren – der stumme Schrei des Laokoon, der Lessing das Wort von den „materiellen Schranken der Kunst“ (Lessing, 1990, Band 5/2, S. 31-32) eingab, und Klees Begriffspaar von Welt und Erde, das dem Heideggers sehr ähnelt, vgl. Peetz (1995), sind dafür nicht die einzigen Beispiele.

¹⁰²(GA 5, S. 52-53)

das Wesen der Existenz ... das ausstehende Innestehen im wesenhaften Auseinander“ der ontologischen Differenz sich auf die Fahnen schreibt.

Günter Seubold hat überzeugend dargelegt, dass mit dem Kunstwerkaufsatz für Heidegger noch nicht das letzte Wort in Bezug auf eine Philosophie der Kunst gesprochen ist.¹⁰³ In der sogenannten „späten Fassung“ des Cézanne-Textes von 1974 aus der Reihe „*Gedachtes*“ für René Char formuliert Heidegger einen Anspruch an die moderne Kunst, der sich gleichsam wie die Umkehrung der ontologischen Differenz liest. Nicht mehr das Auseinander von Sein und Seiendem steht hier im Mittelpunkt, sondern gerade das Einfältigwerden der Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit entdeckt Heidegger in Cézannes Bildern des Gärtners Vallier:

„Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit einfältig geworden, ‚realisiert‘ und verwunden zugleich, verwandelt in eine geheimnisvolle Identität.

Zeigt sich hier ein Pfad, der in ein Zusammengehören des Dichtens und des Denkens führt?“¹⁰⁴

Hierzu bemerkt Heidegger in der späteren Fassung des Textes:

„Was Cézanne la réalisation nennt, ist das Erscheinen des Anwesenden in der Lichtung des Anwesens – so zwar, daß die Zwiefalt beider verwunden ist in der Einfalt des reinen Scheines seiner Bilder. Für das Denken ist dies die Frage nach der Überwindung der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem.“¹⁰⁵

Dazu ergänzend die Aussage Heideggers: „Kunst gibt sich in Treue dem Seienden hin und hat Interesse nur an dessen Hebung, ohne sich dem zuzuwenden, was das Seiende als solches doch erst anwesen läßt, ohne das ins Werk zu setzen, was Seiendes erst zum Seienden macht. Auch abendländische Kunst konstituiert sich aus der ‚Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit.“¹⁰⁶ Der Passus muss auch als Selbstkritik Heideggers gelesen werden, denn nun zeigt sich auch für die Kunst: *Wird in ihr der Unterschied von Sein und Seiendem artikuliert, bleibt sie im Denken der ontologischen*

¹⁰³Hier und im Folgenden vgl. (Seubold, 1996, Besonders S. 50 ff.).

¹⁰⁴Heidegger zitiert nach (Seubold, 1996, S. 107).

¹⁰⁵Ebenda.

¹⁰⁶(Seubold, 1996, S. 110)

7. Kontingenz-Regionen

Differenz stecken. Sie hält das „Nicht zwischen Sein und Seiendem“ in der Schweben und reproduziert so die Unruhe, die Heideggers frühes Denken bestimmt. Cézannes Bild zeigt jedoch

„Das nachdenksam Gelassene, das inständig
Stille der Gestalt des alten Gärtners
Vallier, der Unscheinbares pflegte am
chemin des Lauves.“¹⁰⁷

Bei Cézanne verwandelt sich die Beunruhigung des Denkens in jene Gelassenheit der Einkehr, die ihr *Wohlgefallen* an der stillen Einfalt von Anwesendem und Anwesenheit findet. Heidegger ist schon längst über eine Kunst hinaus, welche die „Zurücknahme der Gegenstände und ihrer Gegenständlichkeit in den sie erst ermöglichenden Grund oder, vice versa, die Entstehung von Seiendem, dessen Gebung, Generierung, Ereignung“¹⁰⁸ betreibt. Denn bei aller Beunruhigung des Denkens blieb es doch Heideggers philosophisches Fernziel, gerade jenen Primat der Reflexion zu überwinden. Erinnert sei an die bekannte Vorlesung Heideggers, in der er auseinandersetzt, wie das Denken noch den einfachsten Sachverhalt – das Betrachten eines Baumes – wegführt auf anderes:

„Wenn wir dem nachdenken, was dies sei, daß ein blühender Baum sich uns vorstellt, so daß wir uns in das Gegenüber zu ihm stellen können, dann gilt es allem zuvor und endlich den blühenden Baum nicht fallen, sondern ihn erst einmal dort stehen zu lassen, wo er steht. Weshalb sagen wir ‚endlich‘? Weil das Denken ihn bisher noch nie dort hat stehen lassen, wo er steht.“¹⁰⁹

Cézannes Kunst erfüllt gerade diesen „Wunsch, auf den Boden zu springen, auf dem man bereits steht“, ¹¹⁰ indem sie die Einfalt von Anwesendem und Anwesenheit nicht nur theoretisch symbolisiert wie die fernöstliche Kunst, sondern *verwirklicht*. Dort, wo etwa in der japanischen Kunst, die Geste des Hand-an-die-Braue-Legens für die Sicht auf die umliegende Gebirgslandschaft *steht* und so auf das Nichts verweist, dort weist bei Cézanne das Anwesende so an, dass sein Anwesen selbst zum Ereignis wird.

¹⁰⁷Heidegger zitiert nach (Seubold, 1996, S. 106).

¹⁰⁸Ebenda S. 113.

¹⁰⁹(GA 8, S. 46)

¹¹⁰(Han, 1996, S. 22)

Nicht nur vermeidet sie so das Symbolische, sondern wirkt auch der Tendenz moderner Kunst entgegen, ins Abstrakte abzugleiten. Eine Tendenz, die Heidegger kritisierte, da sie nicht mehr das Anwesende in seiner Anwesenheit zeigt, sondern gleich der physikalischen Wissenschaften die Gestalt in bedeutungslose Teilchen auflöst.¹¹¹

Es gibt also für den ganz späten Heidegger ein *Maß* in der Kunst, welches die, wenn wir so wollen, humanistische Mitte, zwischen abstraktem und realistischem Kunststil besetzt. Diese Zwischenposition nimmt insbesondere Klee ein. Günter Seubold hat dies anhand unveröffentlichter Notizen Heideggers zeigen können:

„Hierbei ist die Relation zum ‚Gegenständlichen‘ besonders wichtig, jene spezifische Zwischen-Stellung, die Klee hier einnimmt: arbeitend weder abstrakt – weil damit die gegenständliche Welt nur negierend – noch gegenständlich – weil dadurch die gegenständliche Welt bloß affirmierend und verabsolutierend. Bei diesem Her-vor-bringen, so notiert Heidegger, müssen die Gegenstände nicht verschwinden, sondern als solche zurücktreten in ein Welten, das aus dem Ereignis zu denken.“¹¹²

Im Seminar von Le Thor, dreiteilt Heidegger 1969 seinen Denkweg in die Schritte *Sinn*, *Wahrheit* und *Ort*, d.h. in die Frage nach dem „Sinn von Sein“, die „Wahrheit des Seins“ und den „Ort des Seyns“.¹¹³ Die Stationen lassen sich wie folgt kurz umreißen:

- In „Sein und Zeit“ wird nach dem Sinn von Sein gefragt. Dies jedoch erstens aus der Perspektive des Daseins, was dazu führt, den Sinn von Sein anthropozentrisch in *Entwurf* und *Verstehen* zu erblicken.¹¹⁴ Zweitens „ist das Befragte das Sein, das heißt das Sein des Seienden“.¹¹⁵ Beides verengt die Untersuchung auf die Frage, wie das Seiende uns Menschen begegnet.
- Mit der Wahrheit des Seins soll diese Beschränkung im Folgenden aufgehoben werden. Es soll nun das Sein selbst thematisiert werden,

¹¹¹Vgl. (Seubold, 1996, S. 118).

¹¹²Ebenda S. 126. Das Heidegger-Zitat stammt aus den Notizen, die Seubold einsehen konnte.

¹¹³(GA 15, S. 335 u. S. 344)

¹¹⁴Vgl. ebenda S. 334-335.

¹¹⁵Ebenda S. 377.

7. Kontingenz-Regionen

nicht als das konkrete Sein eines Seienden und auch nicht mehr einzig als der Sinn von Sein, wie er dem Dasein erscheint. Dies gelingt Heidegger mit der ontologischen Differenz: Mit ihr kann er die Destruktion der Metaphysik effektiv durchführen, kommt jedoch selbst noch nicht über die Metaphysik hinaus – so ist auch sie ein „notwendige[r] Holzweg“.¹¹⁶

- Das topologische Denken lässt auch noch die ontologische Differenz hinter sich. Dies kann so verstanden werden, dass die verschiedenen *Orte* des Denkens, Substanz, Bewusstsein, Dasein – wir würden heute vielleicht *Diskurse* sagen –, zusammenhängende Erklärungen und Ansichten für die Welt und ihre Phänomene liefern, die in sich geschlossen plausibel sind. Den Wechsel von einem Erklärungssystem in das nächste bezeichnet Heidegger daher auch als *Ortsverlegung*.¹¹⁷ Das topologische Denken denkt aber weder einen einzelnen Ort, noch begründet es bestimmte Ortswechsel, es stellt vielmehr *Orte* und *Ortswechsel* in den Plural und denkt diesen nach. Indem es dabei keinen Ort als besonders ausgezeichnet festlegt, ist für das topologische Denken das Sein das *Nichts*. Sein zur Verortung notwendiges Orientierungswissen bezieht es aus den Kontingenz-Regionen. In Bezug auf diese kann es ermessen, ob die Orte der Philosophiegeschichte den Ereignisweisen entsprechen oder widersprechen. Das topologische Denken ist also eine Ontologie der Kontingenz-Regionen.

Klee entspricht auf besondere Weise einer solchen Kunst, die sich für den Ort und Ortswechsel interessiert, indem er keine fertigen *Werke* produzierte, sondern solche, die den prozessualen Charakter des Ereignisses offenhielten. Heidegger hat diese Ereignisbeziehung zwischen Bild und Betrachter mit den Zeichen \longrightarrow | \longleftarrow oder \rightleftarrows symbolisiert.¹¹⁸ Die Notiz soll festhalten, wie sich bei Klee das Bild je im Vorgang des Betrachtens aufs Neue konstituiert.¹¹⁹

Wir müssen diese Dynamik der Kunst mit Heideggers Begriff der Physis zusammendenken, damit klar wird, worauf es bei beiden ankommt. So vereint die Kontingenz-Region der Natur sowohl, was Cézannes Kunst aus-

¹¹⁶Vgl. ebenda S. 366.

¹¹⁷Vgl. ebenda S. 385.

¹¹⁸Vgl. ebenda S. 131.

¹¹⁹Sehr aufschlussreich sind dazu auch die von Seubold zu Tage geförderten Randbemerkungen Heideggers, der offensichtlich Bilder Klees skizzierte und durch Verdeckungen von Bildteilen mit der Hand das Prozessuale des Ereignischarakters auf die Probe stellte.

macht, als auch das, was die Bilder Klees bestimmt. Die Natur als nicht Geschaffenes ist jenes Anwesende, bei dem die Einfalt mit seiner Anwesenheit immer schon gegeben ist: Die Rose blüht, weil sie blüht. In ihrer Lebendigkeit ist sie nie ein fertiges Werk, sondern das „eigenwüchsig aufgehend[e] Seiende“.¹²⁰ Sie verkörpert so aufs Beste jenes, was „[m]aßgebend: Freiheit der Beweglichkeit der un-endlichen ‚Genesis‘“,¹²¹ wie es Heidegger bei Klee entdeckt.

So würde auch Heideggers frühe Deutung der Schönheit ihren Sinn bekommen: „Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie. Das Erscheinen ist ... die Schönheit.“¹²² Indem das Leuchten der Schönheit uns besonders in Stauen darüber versetzt, *dass das Schöne ist und nicht nicht ist*, verweist sie auf das Sichzeigen, ohne dass Anwesenheit und Anwesendes auseinanderfallen. In diesem *Glanz* des Schönen wird das Zeigen der Natur in ihrer Einfalt augenfällig: „Das Glänzen der Natur ist höheres Erscheinen ...“¹²³ Letztlich sind Physis und Schönheit daher identisch:

„Schönheit ist darnach nicht eine Eigenschaft, die zum Seienden als eine Ausstattung hinzukommt. Schönheit ist eine höchste Weise des Seins, d.h. hier: das reine Aus-sich-Aufgehen und Scheinen. Die Ältesten und griechischen Denker sagten φύσις ...“¹²⁴

Erst an dieser Stelle können wir tatsächlich vom vollen Begriff der Physis sprechen, haben wir doch nun die Verbindung ihrer Begrifflichkeit mit der späten Kunstphilosophie Heideggers hergestellt. Weder kann damit das Missverständnis aufkommen, bei der Natur handle es sich um eine natürliche Natur, noch dass es sich bei der Kunst um eine Kunst der ontologischen Differenz handelt.

Damit bekommt das Wort *Naturereignis* für uns einen neuen Sinn. Im *Naturschauspiel* würde durch den Charakter des Spektakels gerade vergessen gemacht, *dass* sich mit ihm etwas zeigt. Ist doch der Betrachter gefangen in der Bewunderung für das *Was* des jeweiligen Schauspiels. Hingegen wäre das *Naturereignis* nicht auf große Effekte angewiesen, sondern

¹²⁰(GA 5, S. 47)

¹²¹Heidegger zitiert nach (Seubold, 1996, S. 132).

¹²²(GA 5, S. 69)

¹²³So zitierte Heidegger einmal in diesem Zusammenhang ein Wort, das Hölderlin schon in angeblicher geistiger Umnachtung schrieb (Petzet, 1983, S. 135).

¹²⁴(GA 10, S. 85) Heidegger wiederholt diesen Bezug zwischen Schönheit und Physis im Seminar von Le Thor. Vgl. (GA 15, S. 282).

7. Kontingenz-Regionen

vielmehr durch die eindringliche Gegenwart des Sichzeigens der Natur gekennzeichnet. Wir sprachen bereits von Hegels Eingebung in den Berner Oberalpen und von Nietzsches Geistesblitz am See von Silvaplana. Heidegger hat das *Naturereignis* in der Rede vom „Zuspruch des Feldweges“ literarisiert.¹²⁵ Man muss nicht unbedingt behaupten, dass das *Naturereignis* einzig und allein Ergebnis einer künstlerischen Behandlung ist. Solange es sich nur einem philosophischen Geist zuspricht, mag auch dieser sich vom Aufgehen der Physis angesprochen fühlen. Es bleibt aber die Kunst, welche das *Naturereignis* am deutlichsten zum Vorschein bringt.

Dabei haben wir gesehen, dass sich die fernöstliche, japanische Kunst als mit den Begriffen des späten Heidegger inkompatibel erweist. Gerade die Kontingenz-Verweise der östlichen Kunst entsprechen nicht dem späten Kunstideal Heideggers von einer schlichten Einfalt von Anwesendem und Anwesenheit. Sind diese doch entweder durch einen einfachen Symbolismus bestimmt, in dem mit Zeichen und Symbolen auf das Nichts verwiesen wird, oder verfallen wie die Gutai-Kunst in das Extrem, die Gegenständlichkeit des Gegenständlichen durch die Materialanalyse bis zum Verschwinden zu reduzieren. Hingegen lautet Heideggers Forderung einer maßvollen Kunst, es „müssen die Gegenstände nicht verschwinden, sondern als solche zurücktreten in ein Welten, das aus dem Ereignis zu denken“¹²⁶ ist. Beide Extreme können daher auch nicht das Schönheitsideal der Einfalt von Anwesendem und Anwesenheit verwirklichen, noch führen sie auf einen Naturbegriff, der sich durch diese schlichte Einfalt auszeichnet.¹²⁷

7.2. Das Göttliche

7.2.1. Die Region des Göttlichen

Schwerer zu fassen ist Heideggers Begriff des Göttlichen. Das liegt daran, dass die theologischen und metaphysischen Begründungsversuche für Heidegger keine Grundlage mehr bieten, auf der sich dem Gesuchten an-

¹²⁵(GA 13, S. 89)

¹²⁶(Seubold, 1996, S. 126) Das Heidegger-Zitat stammt aus den Notizen, die Seubold einsehen konnte.

¹²⁷In Bezug auf die Natur könnte vielleicht einzig die japanische Gartenkunst Anstöße liefern. Zwar sollte man nicht davon ausgehen, dass die harte Arbeit, welche in den feinsinnigen Naturidealisierungen steckt, eine „reine Gestalt“ der Natur erschließt (so Tetsurō Watsuji, vgl. (Watsuji, 1992, S. 166-167)), sie erschließt aber vielleicht die *Schönheit* der Natur.

genähert werden könnte.¹²⁸ Es ist wohl auf Heideggers theologischen Hintergrund zurückzuführen, dass er trotzdem zeitlebens auch an die Möglichkeit einer Theologie dachte.¹²⁹ Der frühe Heidegger sieht in der Theologie eine Wissenschaft der Faktizität, die nicht Neues durch Begründen schafft, sondern Vorhandenes lediglich phänomenologisch ausweist: „Die Theologie ist ferner Wissenschaft des Glaubens nicht nur, sofern sie Glauben und Geglaubtes zum Gegenstand macht, sondern weil sie selbst aus dem Glauben entspringt. Sie ist die Wissenschaft, die der Glaube aus sich motiviert und rechtfertigt.“¹³⁰ So wie hier der Glaube schlicht vorausgesetzt wird, zweifelt Heidegger auch später noch daran, dass man sich „aus dem Bereich des Göttlichen herausstellen“¹³¹ kann. Das Religiös-Göttliche¹³² soll zumindest als „Bereich“ erschlossen werden, „innerhalb dessen die Götter genannt, vergessen oder erinnert werden“.¹³³ Das *Göttliche* wäre dann die Kontingenz-Region, von der her sich die historischen *Götter* als konkrete ereignen. So lässt sich für Heidegger letztlich auch mit Nietzsche umgehen: „Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt.“¹³⁴

Uns geht es hier zunächst nicht um einen möglichen Gott, sondern darum zu sehen, inwiefern sich hier eine eigene Kontingenz-Region eröffnet, aus der die kontingenten Götter ereignet werden könnten. Daher soll im Folgenden aus der Breite der Aussagen, die Heidegger zum Religiösen ge-

¹²⁸Der Gott der „Onto-theo-logie“ muss überwunden werden, denn „[z]u diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui, preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“ (Heidegger, 1986a, S. 64) Wenn auch die Grundvorstellung der Causa sui sich durch die mittelalterliche Scholastik ziehen mag, so ist es vielleicht etwas vorschnell, diesen heideggerschen Vorwurf auch auf Thomas von Aquin anzuwenden. Siehe dazu (Puntel, 2010, S. 43 ff. und S. 81). Trotzdem bezieht sich Heidegger hier sicherlich auf eine abendländische Grundintention, so gibt es sogar beim Mystiker Eckehart Tendenzen zur Ontotheologie. Vgl. (Helting, 1998, S. 94 ff.).

¹²⁹Vgl. Fehér (2007).

¹³⁰(GA 9, S. 55)

¹³¹(GA 39, S. 95) Hier wäre allerdings zu fragen, ob das nicht letztlich dazu führt, dass das bloße Faktum der „ontischen Götter“ den „ontologischen Gott“ begründet.

¹³²Heidegger selbst lehnt allerdings die Rede vom „Religiösen“ ab, worunter er nur den Wunsch nach Religion versteht, auf den hin sich dann ein Glaube geschustert wird. Vgl. (GA 66, S. 243).

¹³³(GA 66, S. 229)

¹³⁴(Heidegger, 1983, S. 86)

7. Kontingenz-Regionen

macht hat, nur das Göttliche, und dieses nur in besonderer Hinsicht auf seine Kontingenz-Region erläutert werden.¹³⁵

7.2.2. Das Göttliche in Hinsicht auf seinen individuellen und überindividuellen Gehalt

Der Weg, das Göttliche bei Heidegger zu verstehen, führt also nicht über einen ontotheologischen Gottesbeweis, den man in einer Abhandlung darlegen und nachvollziehen könnte. Traditionell ist dann noch eine Annäherung in zwei Richtungen denkbar: über das Individuum und sein Verhältnis zum Göttlichen oder über das Göttliche als sich selbst hervorbringende Entität. Bei ersterer konstituiert sich das Göttliche in der Interaktion mit dem Individuum und auch bei Heidegger finden wir Äußerungen, welche sich so verstehen lassen. So heißt es beispielsweise, dass die Götter „mit der Verwandlung seines eigenen Wesens zugleich sich entfernen“, lies entfernen, also die Ferne beseitigen. In solchen Formulierungen, die ein Sichangehenlassen von den Göttern beschwören, wurde Heidegger durch Friedrich Georg Jünger inspiriert.¹³⁶

Auch „*Sein und Zeit*“ hat dazu verleitet, Heideggers Philosophie des Göttlichen von subjektiv-individueller Seite her auszulegen. Karl Rahner hat in der Sprache der Fundamentalontologie ein „übernatürliches Existential“ formuliert. So sei die „transzendente Natur bzw. Person jedes Menschen ... immer schon dadurch bestimmt, daß Gott von Beginn der Schöpfung an sich selbst mitteilen will“, das Christus-Ereignis zeige sich im Menschen entsprechend als „universales *und* geschichtlich bedingtes Apriori“. ¹³⁷

Dieser Ansatz scheint jedoch verfehlt, insofern er davon ausgeht, dass übersubjektiv bereits ein Gott existiert, von dem sich das Individuum angehen lassen kann. Aber wäre nicht das, was in der Interaktion konstituiert wird, vielmehr das Heilige denn das Göttliche?

Auf jeden Fall enthebt man sich letztlich einer Darlegung dessen, was das Göttliche ist. Weitaus erhellender scheint es, wenn wir die Religion aus intersubjektiver Sicht in den Blick nehmen, d.h. als *Gemeinschaftsphänomen*

¹³⁵Zu den hier nicht beachteten Aspekten gehört also das Phänomen des Heiligen und eine Phänomenologie der Götter, welche diese als höchste Versammlung von Bedeutung und Bedeutsamkeit des Seins ansieht: „Gods gather together and reflect a world and its happening, are thus important – not as existent beings, but – as extraordinary occurrences of meaning ...“ (Gall, 1987, S. 77).

¹³⁶Vgl. dazu Koch (2007).

¹³⁷Zitiert nach (Buchberger, Höfer und Rahner, 1957-1968, Band 3, S. 1115).

betrachten. Heidegger hat diesen Aspekt an Hölderlin erarbeitet, wobei sich ihm folgende Anknüpfungspunkte boten:

- Hölderlin sah sich als Dichter, für den galt: „Die Götterbilder in dem alten Lande, / Sie darf ich ja nicht mehr rufen“ („*Germanien*“).¹³⁸ Nicht nur darf er sie nicht mehr nennen, auch die überkommene Sprache versagt. Gerade darin liegt zweifellos einer der Gründe für Hölderlins Sprachgewalt, dass er einen neuen Weg sucht, vom Göttlichen zu sprechen.
- Seine Entwicklung führt ihn vom individuellen Aspekt hin zu jenem überindividuell Göttlichen. Dies spiegelt sich wider in der Bewegung weg von den griechischen Göttern, namentlich Dionysos, hin zu Christus.¹³⁹

So steht bei Hölderlin die Frage im Mittelpunkt, wie jener gemeinschaftliche Gott auch adäquat als ein Gott der Gemeinschaft gedacht werden kann. Mit seiner „Rede an die Deutschen“ thematisiert Hölderlin die Frage, was den gesellschaftlichen Zentrifugalkräften der Moderne entgegengehalten werden kann. Nach ihm ist aber nicht das Aufkommen einer neuen auseinanderreibenden Kraft für die Vergesellschaftungsprozesse der Moderne verantwortlich, sondern die Abnahme gemeinschaftsstiftender Gravitationskräfte. Diese können jedoch nicht beliebig als Korrektiv zum gesellschaftlichen Wandel ‚hergestellt‘ werden, sondern sind selbst geschichtlich-kontingenten Konstitutionsprozessen unterworfen. Tatsächlich führen ja in pluralistischen Gesellschaften alle Versuche der übergreifenden Identitätsstiftung gerade dazu, dass sich neue, abgrenzende und geschlossene Bezugssysteme gesellschaftlichen Lebens bilden.¹⁴⁰

Als Göttliches betrachtet offenbart das Gemeinschaftliche für Heidegger diese seine *Unverfügbarkeit*: Die Kraft, welche „die Herzen zueinanderkehrt“¹⁴¹ und „die große Stille der Besinnung durch die Herzen legt“¹⁴², kann nicht machenschaftlich kontrolliert werden. Es kann nur durch eine besonders *gestimmte* Grundhaltung eine Offenheit und Empfänglichkeit hierfür geschaffen werden.¹⁴³

¹³⁸(Hölderlin, 1992, Band 1, S. 334)

¹³⁹Vgl. den Kommentar von Jochen Schmidt, (Hölderlin, 1992, Band 1, S. 956-957).

¹⁴⁰Helmuth Plessner war einer der wenigen, die versucht haben, aus anthropologischer Sicht darauf hinzuweisen, dass dies auch Vorteile mit sich bringen kann. Vgl. dazu den bereits erwähnten Aufsatz „*Grenzen der Gemeinschaft*“ in (Plessner, 2003, Band V).

¹⁴¹(GA 66, S. 242)

¹⁴²(GA 66, S. 248)

¹⁴³Der Zugang, der eine intersubjektive Gesellschaftstheorie über die Stimmung entfaltet,

7. Kontingenz-Regionen

7.2.3. Weder Ausdruck noch Funktion – die Religion und das Gemeinschaftliche

Um zu verstehen, inwiefern das Göttliche nach Heidegger jene *Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen* sein könnte, wollen wir – der Verdacht liegt nahe – sehen, ob wir es nicht mit der durkheimschen These zu tun haben, dass das Religiöse *Ausdruck* des Sozialen ist.¹⁴⁴ Der Verdienst Durkheims lässt sich vor allem darin sehen, dass er einen Weg gefunden hat, das Göttliche nicht bloß als reine Fiktion abzutun, sondern es als etwas Reales wissenschaftlich zu untersuchen.¹⁴⁵ Durkheim resümiert seine These wie folgt:

„On peut donc dire, en résumé, que presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion. Or, pour que les principaux aspects de la vie collective aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière. Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion.“¹⁴⁶

Es gilt also: „Religion ist ein metaphorisches Spiegelbild der Gesellschaft.“¹⁴⁷ Dieses Spiegelbild ist aber zugleich etwas Reales, denn Religion umfasst bei Durkheim nicht nur die Vorstellungen, sondern auch damit verbundene *Praktiken* und deren *Ausdrucksleben*. Religion muss sich manifestieren, um ihre volle Wirklichkeit zu erlangen:

wäre vielleicht ein Korrektiv zum trocken-vernünftigen Begriff der *Anerkennung*, wie er in der Nachfolge Hegels derzeit Karriere macht. Den Begriff der gegenseitigen Anerkennung entwickelt allerdings Heidegger auch, nämlich mit Heraklits Spruch vom Kampf/Streit aller Dinge, weist jedoch darauf hin, dass, soll Anerkennung funktionieren, diese das Moment des Gemeinschaftlichen voraussetzt. Vgl. (GA 39, S. 126). Die Verbindung von Streit und Gemeinschaft bezeichnet Heidegger dann mit Hölderlin als *Innigkeit*. Zeitgeschichtlich ließe sich dies auch als Kritik an der plump-pathetischen Gleichschaltungspolitik des NS-Regimes lesen, womit Gemeinschaft gleichsam ‚hergestellt‘ werden sollte.

¹⁴⁴Vgl. (Knoblauch, 1999, S. 64): „Die andere Wirklichkeit [sc. das Sakrale] ist vielmehr die Gesellschaft selbst, die einen eigenen Wirklichkeitsbereich bildet, der das Individuum übersteigt.“

¹⁴⁵Daher im 1. Buch Durkheims Kritik derjenigen Theorien, die versuchen, das Göttliche ‚wegzuerklären‘, indem sie es auf eine irrationale Grundlage stellen.

¹⁴⁶(Durkheim, 1968, Buch III, Abschnitt *Conclusion* I, S. 396)

¹⁴⁷Vgl. (Knoblauch, 1999, S. 65)

„Les forces religieuses sont donc des forces humaines, des forces morales. Sans doute, parce que les sentiments collectifs ne peuvent prendre conscience d’eux-mêmes qu’en se fixant sur des objets extérieurs, elles n’ont pu elles-mêmes se constituer sans prendre aux choses quelques-uns de leurs caractères: elles ont acquis ainsi une sorte de nature physique; à ce titre, elles sont venues se mêler à la vie du monde matériel et c’est par elles qu’on a cru pouvoir expliquer ce qui s’y passe. Mais quand on ne les considère que par ce côté et dans ce rôle, on ne voit que ce qu’elles ont de plus superficiel.“¹⁴⁸

Durch die Praktiken des Ausdrucks werden diese ‚menschlich-moralischen‘ Grundkräfte verobjektiviert. Durch diese Manifestation dreht sich sodann das Verhältnis um: Die Religion, wie jene geronnene Kraft nun heißt, nimmt wiederum den Menschen als Individuum in Anspruch. Moralische Handlungen und Praktiken der Religion wirken als Formen des sozialen Lebens solidaritätsstiftend. So ergibt sich ein Kreislauf gegenseitiger Bestätigung und Verfestigung zwischen sozialen Praktiken und moralischen Grundkräften, für den es letztlich willkürlich erscheint, ob man behauptet, es seien zuerst die Praktiken oder zuerst die Gefühle da gewesen.

Entsprechend ließe sich Durkheims Theorie auch anders erzählen, nähme sie ihren Ausgang zunächst von den Praktiken. Genau aus dieser Umkehrung der Blickrichtung hat Niklas Luhmann das Problem betrachtet. So erscheint bei ihm nicht mehr die Religion als Ausdruck des Sozialen, sondern die religiösen Praktiken stiftet bei Luhmann erst das Soziale. Entsprechend setzt Luhmanns Durkheim-Lektüre den Einstiegspunkt des hermeneutischen Zirkels später: Für ihn ist es „die These Durkheims, Religion habe eine solidaritätsstiftende, moralisch integrierende Funktion ...“¹⁴⁹ Durch diese Neuakzentuierung möchte Luhmann Religion unter *funktionalen* Gesichtspunkten deuten.

Die funktionalistische Auffassung kann jedoch jeweils nicht für sich allein bestehen. Wie bei allen funktionalen Erklärungen stellt auch sie vor das Problem, dass das Erklärte durch den Bezug auf etwas beschrieben werden soll, das es gerade *nicht* ist.¹⁵⁰ Konkret ergibt sich die absurde Konstellation, dass ausgehend von einer nichtsolidarischen Gesellungsform *ohne Grund* solidarisierende Praktiken einsetzen, die aus ihr eine Gesellungsform der Gemeinschaft initiieren. Ein Solidarisierungsprozess ist für uns jedoch nur

¹⁴⁸(Durkheim, 1968, Buch III, Abschnitt *Conclusion* I, S. 396)

¹⁴⁹(Luhmann, 2000, S. 120)

¹⁵⁰Vgl. (Schwemmer, 2005a, S. 50).

7. Kontingenz-Regionen

verständlich, wenn schon zuvor ein integratives *Movens*, also ein Gefühl des Gemeinschaftlichen, vorhanden ist.

Umgekehrt würde eine reine Ausdruckstheorie daran krankn, dass sie von einem bloß innerlichen Solidaritätsgefühl ausgehen muss, das in reiner Vergeistigung allem gemeinsamen Handeln, Praktiken und Symbolen vorausginge. Auch dieser ‚Kaltstart‘ des hermeneutischen Zirkels ist nicht nachvollziehbar. Wie kann also über jenen Gesamtzusammenhang von *Ausdruck und Funktion* gesprochen werden, ohne diesen analytisch zu zerlegen, so dass die Ergründung seiner Anfänge in Aporien mündet?

7.2.4. Das Göttliche als die Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen

Heideggers Rede vom Göttlichen muss als der implizite Versuch angesehen werden, die Aporien der Ausdruck- und Funktionstheorien zu vermeiden, denn nur so lässt sich eine vollwertige Kontingenztheorie aufstellen, welche die Brücke zu konkludenten Erklärungsmodellen abbricht und an ihre Stelle einen vollwertigen Emergenzbegriff setzt. Indem Heidegger Ausdruck und Funktion in einer übergeordneten Einheit zu denken versucht, gelingt es ihm tatsächlich, diesen Anspruch einzulösen und die Eigenlogik des Göttlichen zu begreifen. So lässt es sich als die *Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen* begreifen, als die Erfahrung, dass Gemeinschaftlichkeit nicht hergestellt werden kann.

Zwar ließen sich auch die Aspekte von Ausdruck und Funktion zusammen denken, etwa als ein ständiges Oszillieren zwischen beiden Sphären. Doch damit blieben gerade jene Brüche und jener Wandel unerklärlich, die das Gemeinschaftlich-Göttliche der einzelnen Kulturen immer wieder bestimmen. Für das Abendland, zumindest für die Deutschen, hat Heidegger dies im Gedanken des *Entzugs Gottes* beziehungsweise der *Flucht der Götter* formuliert.¹⁵¹ Hierin muss der Versuch gesehen werden, die Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen als Göttliches phänomenal am historischen Beispiel aufzuweisen.

Hier zeigt sich auch, warum das Göttliche im Rahmen einer Fundamentalontologie allein nicht denkbar gewesen wäre. Zwar hätte man gemäß „*Sein und Zeit*“ das Religiöse als ontischen Inhalt der ontologischen *Geschichtlichkeit* begreifen können. Einen solchen bloß tradierten Glauben kann das Dasein ‚ablegen‘ oder entsprechend seiner Überzeugungen leben.

¹⁵¹Vgl. (GA 65, S. 27).

Damit wäre aber die Dimension des sozialen Handelns in Bezug auf das Göttliche verfehlt. In „*Sein und Zeit*“ konnte das Dasein im Modus des Dezisionismus über seine Lebensgestaltung verfügen, dies frei und nach eigenem Willen und Vorstellungen. Mit der Kontingenz-Region des Göttlichen sieht es sich nun mit einer Sphäre konfrontiert, die auf Ebene seiner Individualität allein gar nicht existiert. Sie kann nicht zum Gegenstand von *Entwurf* und *Entschlossenheit* werden: Der Einzelne kann sich nicht „aus dem Bereich des Göttlichen herausstellen“, ¹⁵² sondern sich nur *gegen* das Göttliche positionieren. ¹⁵³

Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: Das Religiöse besteht zum einen aus der ontologischen Kontingenz-Region des Göttlichen, die sich nach Heidegger nicht aus den menschlichen Verhältnissen wegdenken lässt. Zum anderen ist es bestimmt durch die jeweilige ontische Religion der konkreten Götter. Diese ist durch Kontingenz gezeichnet und wird durch Dichter als Religionsgründer gestiftet in der Sammlung der Einzelnen in eine „ursprüngliche Gemeinschaft“. ¹⁵⁴

Obwohl auf diese Weise Heideggers Denken das Ontische in einem nicht-reduzierbaren ontologischen Bereich verortet, kann trotzdem nicht von einer Religionsphilosophie gesprochen werden. Unterscheiden wir nämlich zwischen zwei großen religionsphilosophischen Ansätzen, dem soziologischen (Durkheim) und dem phänomenologischen (Rudolf Otto), ¹⁵⁵ so sehen wir, dass Heideggers Ansatz in keine der beiden Kategorien passt. Das Göttliche verwirklicht sich nach Heidegger zwar im Sozialen, darf aber gerade deshalb nicht *soziologisch beschrieben* werden, da die Soziologie immer

¹⁵²(GA 39, S. 95)

¹⁵³Was nun möglich wurde, lässt sich allein mit Durkheims Projektionsthese nicht denken. Zwar kennt auch Durkheim eine „negative“ Seite der Religion, so dass etwa auch der Teufel seinen Platz im christlichen Glauben hat: „Le christianisme lui-même, si haute que soit l'idée qu'il se fait de la divinité, a été obligé de faire à l'esprit du mal une place dans sa mythologie. Satan est une pièce essentielle du système chrétien ...“ (Durkheim, 1968, Buch III, Abschnitt *Conclusion I*, S. 397) Die Figur des Teufels macht zwar verständlich, dass Gemeinschaften nicht zwangsläufig in sozialer Harmonie leben müssen. Das Erklärungsmodell ist jedoch nicht konsistent mit Durkheims eigener Theorie, denn es bleibt offen, woher in einer Welt, in der die Individuen durch den moralischen Impuls zum Gemeinschaftlichen geprägt sind, jener Gegengott kommen soll.

¹⁵⁴(GA 39, S. 72 f.)

¹⁵⁵In Anlehnung an (Luhmann, 2000, S. 8). Dabei sei erwähnt, dass Luhmann, ganz ähnlich wie Heidegger, versucht, Religion als sie selbst zu beschreiben, nämlich als autonomes Kommunikationssystem. So „scheint Religion ... zu jenen Sachverhalten zu gehören, die sich selbst bezeichnen, die sich selbst eine Form geben können. Aber das heißt dann auch, daß die Religion sich selbst definiert ...“ Ebenda S. 15.

7. Kontingenz-Regionen

nur das intersubjektive Handeln der Menschen in den Blick bringen kann und so das übergeordnete Unverfügbar-Göttliche als etwas Menschliches auffasst und verfehlt. Auch die rein phänomenologische Beschreibung von Otto, welche sich auf die Erfahrung des Heiligen durch das Individuum richtet und so aus Gott ein Erlebnis macht, muss für Heidegger das Gemeinte verfehlen. Heidegger versucht hingegen bewusst, das Göttliche in einer Sprachlichkeit zu beschreiben, die dessen Eigenlogik bewahrt, um es auf diese Weise außerhalb beider akademischer Diskurse zu platzieren.

Mit der Kontingenz-Region des Göttlichen ist dagegen ein Ansatz gegeben, mit dem sich die Unverfügbarkeit des Sozialen in einer originären Sprache denken lässt. Um dies zu verdeutlichen, soll ein Diskurs ins Gedächtnis gerufen werden, der als Gegenstück zu diesem Ansatz aufgefasst werden kann. So verspricht die Idee des *Nation Building*, den Prozess der Nationenbildung – also nicht bloß die Staatenbildung – gänzlich beherrschbar zu machen. Dies bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als die Unvorhersehbarkeit von Gemeinschaftsbildung und -zerfall aus der Welt zu schaffen.¹⁵⁶ Es ist jene *Denkungsart der Machbarkeit*, die sich hier durchsetzen will.

Es scheint dabei vergessen zu werden, dass auch die Gesellungsform der Gesellschaft gewissermaßen auf der Gesellungsform der Gemeinschaft basiert, so nämlich, dass jede Gesellschaft auf gemeinsame Grundwerte angewiesen ist, die freiwillig angenommen werden und den Individuen die Möglichkeit der Identifikation geben, damit aus ihnen ein allgemein anerkanntes *Recht* abgeleitet werden kann. Diese Annahme hat in der folgenden

¹⁵⁶Dies zielt natürlich in erster Linie darauf ab, dass hilfeleistende Staaten damit zunächst ihre eigenen Sicherheitsinteressen vertreten: „[T]he ability of outside powers to provide governance and control the internal behaviour of failed or weak states has become a key component of their national power.“ Francis Fukuyama im Vorwort zu (Fukuyama, 2006, S. 2). Wie illusorisch die Idee ist, Gemeinschaftlichkeit könnte sich herstellen lassen, schlägt sich auch darin nieder, dass Anhänger der These zu ihrer Verteidigung die Unterscheidung zwischen *Staatenbauen* und *Nationenbauen* eingeführt haben. Beim Staatenbauen sollen daher kulturelle, geschichtliche und gemeinschaftliche Aspekte außen vor bleiben, da diese nicht von außen gesteuert werden könnten. Fraglich bleibt jedoch, wie unter solchen Voraussetzungen, die nicht auf die moralisch-ethische Eingebundenheit des Individuums setzen, das Staatenbauen überhaupt noch gelingen soll. Verständlicher wird die Trennung beider Begriffe, wenn man dahinter eine gängige Entwicklung akademischer Diskurse vermutet: Um den eigenen Diskurs des Staatenbaus zu retten, wird der kritische Anteil des Nationenbaus zu einem eigenen Diskurs erklärt, so dass man die durch ihn aufgeworfenen Fragen zunächst nicht zu behandeln braucht.

Formulierung durch Ernst-Wolfgang Böckenförde eine breite Diskussion nach sich gezogen:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“¹⁵⁷

Das so genannte Böckenförde-Diktum wird gelegentlich auch treffender als Böckenförde-Dilemma bezeichnet. Mit Heidegger ließe sich sagen, das Paradoxe besteht darin, dass der Staat verfügt, jenes Unverfügbare des Gemeinschaftlichen zu seiner Grundlage zu machen. Damit ist er permanent vom *Entzug Gottes* bedroht.¹⁵⁸

Böckenförde selbst hat in einem späten Interview klargestellt, dass sein Diktum nicht zum Ziel hatte, die staatliche Förderung religiöser Kräfte theoretisch zu fundieren. Ganz im Gegenteil ging es ihm darum, für die Akzeptanz des weltlichen Staates auch bei den Kirchen zu werben.¹⁵⁹ Wäre also Heideggers „Gott der Gemeinschaft“ auf so radikale Weise *säkular*

¹⁵⁷(Böckenförde, 1976, S. 60)

¹⁵⁸Anders gewendet formuliert das Böckenförde-Dilemma gleichsam ein Henne-Ei-Problem: Der sittliche Staat fördert sittliche Individuen, er kann aber nur entstehen, wenn er durch sittliche Individuen konstituiert wird. Es lässt sich also mit gewissem Recht auch der Vorrang der Konstitution verteidigen: „Der Vorrang der Konstitution beweist das Gegenteil ... Der Politik, die sich in ihrer Geschichte fortwährend selbst gefährdet hat, ist mit der positiv-rechtlichen Kodifizierung ihrer Grundprinzipien sogar ein ungewöhnlich weitreichender Schritt zur Sicherung ihrer Konditionen gelungen“, konstatiert Volker Gerhardt. (Gerhardt, 2007, S. 55)

¹⁵⁹Auf die Frage, ob er die ethischen Kräfte der Religion überbetone und ihnen allein zutraue, eine Ethik der Gemeinschaftlichkeit zu stützen, antwortet Böckenförde: „Nein, das lesen vielleicht manche Kirchenvertreter hinein, aber so war das nicht gemeint. Auch weltanschauliche, politische oder soziale Bewegungen können den Gemeinssinn der Bevölkerung und die Bereitschaft fördern, nicht stets rücksichtslos nur auf den eigenen Vorteil zu schauen, vielmehr gemeinschaftsorientiert und solidarisch zu handeln.“ Böckenförde und Rath (2009)

7. Kontingenz-Regionen

gedacht, dass er noch tiefer ginge als der ontische Gott eines staatstragenden Christentums?

7.2.5. Das Göttliche und die Öffentlichkeit

Heideggers Kritik am modernen Phänomen der *Öffentlichkeit* kann als weitere Erläuterung dessen gelesen werden, was er mit dem Göttlichen meint. Heidegger stellt der Öffentlichkeit eine *geistige Gemeinschaft* gegenüber, welche die anonyme Eigendynamik öffentlicher Diskurse in die Gemeinschaft zurücknimmt und die Verantwortung zur philosophischen Reflexion auf jeden Einzelnen dieser Gemeinschaft herunterbricht:

„Die Teilnehmer der ‚geistigen Gemeinschaft‘ geraten nicht in die Opazität einer anonymen Masse, sondern in der ‚echten Öffentlichkeit‘ kehrt sich um, was für die alltägliche Öffentlichkeit gilt: Gegen das entwurzelte Gerede wird das Hören betont; anstatt des fehlenden Bezugs zum Wesen der Phänomene übernimmt jeder Einzelne die Aufgabe, die Phänomene selbst zu denken. Gegen den nevellierenden Charakter der Öffentlichkeit mit ihrer anonymen Herrschaft tritt der Einzelne hervor. Die ‚echte Öffentlichkeit‘ ist eine solche, die von den Philosophen, das heißt von den Menschen, die ihr philosophisches Wesen übernommen haben, getragen wird.“¹⁶⁰

Es scheint, als könne das Göttliche, obwohl es eine übergreifende Gemeinschaft evoziert, nur im Verborgenen einer *geistigen Gemeinschaft* existieren. In die Öffentlichkeit gerissen, würden Gott und Gemeinschaft im Gerede der Diskurse zergehen. Dies lässt an Heideggers Jugendprojekt einer „unsichtbaren Kirche“ denken.¹⁶¹ Das Unsichtbare schützt gleichsam *die Zerbrechlichkeit des Gemeinschaftlichen*. Warum aber bedarf die Gemeinschaft dieses Schutzes?

Hier wird jener blinde Fleck angesprochen, den etwa eine Theorie der Öffentlichkeit als gewaltfreier Diskurs nicht einzuholen vermag, da sie ihn als Voraussetzung immer schon annimmt. Mit Heidegger ließe sich hingegen sagen, dass Gewaltfreiheit nur in jener der Öffentlichkeit entzogenen kleinen Gemeinschaft möglich ist, während es gerade zur Definition

¹⁶⁰(Aurenque, 2001, S. 318) Vgl. dort auch die zu sehr kreative, aber trotzdem aufschlussreiche Collage von Originalzitaten.

¹⁶¹Vgl. (Heidegger, 2005, S. 58).

eines öffentlichen Diskurses gehört, dass dieser bestimmten *formalen* Gesetzmäßigkeiten gehorcht, die sich gerade nicht aus der Sache ergeben. Die ‚Sache selbst‘ ist damit stets der Gefahr ausgesetzt, in der Öffentlichkeit zum Katalysator für jene Machtkämpfe zu werden, deren Austrag gelegentlich zum eigentlichen Ziel öffentlicher Diskurse zu werden scheint – egal um was es sich inhaltlich tatsächlich handelt.

Obwohl sich jener Topos einer Kritik der Öffentlichkeit seit der Analyse des *Man* in „*Sein und Zeit*“ hält, kann Heidegger nicht mit einer erkenntnisreichen Analyse der öffentlichen Diskurse aufwarten, die überdies noch kulturspezifisch zu differenzieren wäre und vor allem die zentrale Rolle der Medien berücksichtigen müsste. Heideggers Äußerungen zur Öffentlichkeit stehen daher stets im Schatten seiner Theorie des Göttlichen und ihr Wert muss vornehmlich darin gesehen werden, dass sie dieses erläuternd begleiten.

7.2.6. „Nur noch ein Gott kann uns retten“

Welche Rolle spielt nun das Göttliche in Bezug auf die aktuelle Umweltproblematik? Heidegger selbst hat eine solche Aktualisierung durch seinen Ausspruch „Nur noch ein Gott kann uns retten“¹⁶² provoziert.

Die moderne leistungsfähige Gesellschaft setzt sich aus einer Vielzahl autonomer Subsysteme zusammen, die jeweils unterschiedlichen Eigenlogiken folgen. Dies hat die Frage aufgeworfen, wie zwischen diesen Subsystemen vermittelt werden kann, welche Möglichkeiten es gibt, ihre unterschiedlichen Wertesysteme ineinander zu übersetzen. Georg Simmel hat hierauf die überzeugende Antwort gegeben, dass es das Geld ist, welches die Anschlussfähigkeit der unterschiedlichen Subsysteme gewährleistet. Simmel resümiert zur Eigenlogik der Wertsphären:

„Alle drei: das Recht, die Intellektualität, das Geld, sind durch die Gleichgültigkeit gegen individuelle Eigenheit charakterisiert; alle drei ziehen aus der konkreten Ganzheit der Lebensbewegungen einen abstrakten, allgemeinen Faktor heraus, der sich nach eigenen und selbständigen Normen entwickelt und von diesen aus in jene Gesamtheit der Interessen des Daseins eingreift und sie nach sich bestimmt.“¹⁶³

¹⁶²(GA 16, S. 671)

¹⁶³(Simmel, 2008, S. 676)

7. Kontingenz-Regionen

Erst das Geld ermöglicht die Entkopplung der Wertsphären und deren Entwicklung ihren Eigengesetzlichkeiten nach, gerade indem es sie als neutrales Medium verbindet und so ihre Anschlussfähigkeit gewährleistet. Durch seine Indifferenz und Qualitätslosigkeit schlägt das Geld die Brücke zwischen den Wertsphären und wird so das Medium der Kommunikation schlechthin.¹⁶⁴

Heideggers Versuch, Gott zu denken, wurde gedeutet als die Hoffnung auf eine Gemeinschaft, auf ein neues Wir.¹⁶⁵ Wenig erläutert wird allerdings, wozu und warum dieses Wir wichtig ist. Wir können nun ergänzen, dass es die Aufgabe dieser neuen Gemeinschaft ist, die Wertsphären aus einer Metaperspektive in den Blick zu nehmen und so mit der Suggestion zu brechen, diese seien Selbstzweck. Darin trifft sich Heidegger mit Simmels kulturkritischer Warnung vor dem Übergewicht der objektiven Kultur über die subjektive¹⁶⁶ und Hölderlins Klagerede an die Deutschen über die Zerrissenheit der modernen Gesellschaften.¹⁶⁷

So scheint Heidegger davon auszugehen, dass erst in einer göttlichen Gemeinschaft die Metaperspektive und der Zusammenhalt zu gewinnen sind, die es ermöglichen, gesellschaftliche Subsysteme in ihrem Expansionsdrang zu bändigen. Hierbei hat sich für Heidegger vor allem die Eigenlogik des technischen Systems als eine gezeigt, die droht, alle anderen Wertsphären sich unterzuordnen. Den Endpunkt einer solchen möglichen Entwicklung hat Heidegger bekanntlich als das *Gestell* bezeichnet. Um die Vorherrschaft eines solchen einzelnen Subsystems zu verhindern, ist nach Heidegger jene göttlich gefügte Gemeinschaft nötig, in der alle Mitglieder die Kraft aufbringen, ihren jeweiligen Diskursen zu Gunsten einer neuen Metaperspektive zu entsteigen. In Bezug auf unsere Ausgangsfrage der Umweltproblematik bedeutet dies, dass für Heidegger die göttlich gefügte Gemeinschaft Voraussetzung ist für eine „neu[e] Einheit von Natur und Menschen“.¹⁶⁸

¹⁶⁴Vgl. Simmel (2008): Zur Qualitätslosigkeit des Geldes S. 332, zum Charakter des Geldes als Medium S. 338, zur Versachlichung des Lebens in Wertsphären, die Simmel als Charakterlosigkeit des neuen Stils des Lebens bezeichnet, S. 668.

¹⁶⁵Vgl. (Trawny, 2000, S. 200).

¹⁶⁶Vgl. (Simmel, 2008, S. 687-688).

¹⁶⁷„[I]ch kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht, wie ein Schlachtfeld wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?“ (Hölderlin, 1999, S. 633-634)

¹⁶⁸(GA 39, S. 122) Vgl. auch (Safranski, 2006, S. 321 f.).

Entsprechend musste Heidegger im Spiegel-Interview auf die Frage, ob „überhaupt der Einzelmensch dieses Geflecht von Zwangsläufigkeiten noch beeinflussen“ kann, antworten: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ Da dieser Gott jedoch die Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen verkörpert, ist klar: „Wir können ihn nicht herbeidenken, wir vermögen höchstens die Bereitschaft der Erwartung vorzubereiten.“¹⁶⁹

Indem Heidegger also die Ankunft des Gottes auch davon abhängig macht, ob es gelingt, in ein neues Verhältnis zum Sein und zur Natur zu gelangen, wird die Region des Göttlichen um einen wichtigen Aspekt erweitert. Es wäre daher falsch, die heideggersche Formel von „der Unentscheidbarkeit über die Flucht oder die Ankunft der Götter“¹⁷⁰ einzig dahingehend zu übersetzen, dass jede Gesellungsform sich nach zwei Extremen entwickeln kann, als Gesellschaft oder als Gemeinschaft (Tönnies), und dass diese Entwicklung nicht allein im Machtbereich des Menschen steht. Denn mit dem Göttlichen wird nun nicht allein über die Gesellungsform entschieden, sondern darüber, ob es dem Menschen gelingt, sich in ein neues Verhältnis zum Sein zu setzen, und ob *auf diese Weise* den Zentrifugalkräften der Moderne entgegengewirkt werden kann. Der Glaube an jenen Gott wäre dann der Glaube daran, dass die Verselbstständigung der gesellschaftlichen Subsysteme keine geschichtsdeterministische Notwendigkeit ist, sondern dem Menschen in Zukunft noch die Möglichkeit bleibt, eine Umkehr zu bewirken.

Diese Zukunftsgerichtetheit ist schon für Durkheim Bestandteil jeder Religion gewesen. So sagt er „que l'homme a une faculté naturelle d'idéaliser, c'est-à-dire de substituer au monde de la réalité un monde différent où il se transporte par la pensée. ... Cette idéalisation systématique est une caractéristique essentielle des religions.“¹⁷¹ Durch die „religiöse Idealisierung“ ist der Horizont gegen die Zukunft geöffnet. Die damit verbundene Utopie hat sich bekanntlich in traditionalistischen Religionen auch als Wiederherstellung eines vergangenen „goldenen Zeitalters“ geäußert – ein Topos, der in Heideggers Rede vom „anderen Anfang“ fortlebt.¹⁷² Auch Durkheim hatte die Möglichkeit einer neuen Religiösität vor Augen und an seine Zeitgenossen die Worte gerichtet: „En un mot, les anciens dieux vieillissent

¹⁶⁹Ebenda S. 672.

¹⁷⁰(GA 65, S. 12)

¹⁷¹(Durkheim, 1968, Buch III, Abschnitt *Conclusion* I, S. 398)

¹⁷²Natürlich möchte Heidegger nicht einfach eine Wiederholung des schon Dagewesenen, aber auch der *andere Anfang* bleibt auf den ersten Anfang verwiesen: „Der andere Anfang ist anfänglicher denn der erste und dennoch und so auf ihn als den vorausgehenden bezogen.“ (GA 69, S. 143)

7. Kontingenz-Regionen

on meurent, et d'autres ne sont pas nés. ... Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité ... et il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux.¹⁷³

Wird Gott auf diese Weise gegen die Schäden und Gefahren der Moderne in Stellung gebracht, ließe sich die vorgeschlagene Interpretation des Göttlichen als Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen ohne weiteres auf eines der drängendsten Probleme unserer Zeit beziehen. Das Scheitern aller bisherigen Klimaverhandlungen hat deutlich gemacht, wie schwer es für die Weltgemeinschaft ist, ihre nationalen Egoismen zu überwinden, obwohl so viel hiervon abhängt. Das Problem an Heideggers Warnung ist nur, dass es sich bei ihr um eine *selbsterfüllende Prophezeiung* handeln könnte: Gelingt das gemeinschaftliche Handeln nicht, so hat uns Gott nicht errettet, gelingt es hingegen, die Egoismen zugunsten einer neuen Weltgemeinschaft zu überwinden, so offenbart sich der Wink Gottes in diesem historischen Ereignis. Der philosophische Wert einer so verstandenen Theorie des Göttlichen offenbart hier seine Grenze zum Banalen.

7.3. Sprache

7.3.1. Sprache und Denken

Heideggers Philosophie der Sprache lässt sich in drei Stufen aufteilen:

1. In „*Sein und Zeit*“ hat Heidegger darauf hingewiesen, wie prägend Sprache für das Denken ist. Im Zuge seiner Analyse des *Man* hat er so den nichtreflexiven Sprachgebrauch als verfallenen Modus der Sprache, als *Gerede*, bestimmt.¹⁷⁴
2. Ab Mitte der 1930er-Jahre konnte Heidegger seine sprachphilosophischen Gedanken durch die Beschäftigung mit Hölderlins Dichtung über eine Betrachtung der Alltagssprache hinaus erweitern. Nun heißt es, dass Sprache das Denken nicht bloß prägt, sondern das Medium des Denkens schlechthin ist: „In der Sprache als solcher geschieht die Aus-einander-setzung des Seyns und Nichtseins ...“¹⁷⁵.

¹⁷³(Durkheim, 1968, Buch III, Abschnitt *Conclusion* II, S. 403-404)

¹⁷⁴Vgl. (Heidegger, 2001, S. 167 ff.).

¹⁷⁵(GA 36, S. 66)

3. Kurz darauf präzisiert Heidegger, dass die Sprache nicht als Mittel betrachtet werden darf, etwa als Kulturtechnik des „Aus-einander-setzens“. Sprache und Sein sollen vielmehr als eines begriffen werden: „Nur wo Sprache geschieht, eröffnet sich Sein und Nichtsein.“¹⁷⁶

Uns interessiert vor allem die letzte Bestimmung. Entscheidend ist, dass es Heidegger nicht darum geht, anhand dieses oder jenes Wortgebrauchs zu untersuchen, wie Wort und Ding zusammenhängen oder wie sich Intension und Extension bestimmter Begriffe bestimmen lassen. Wir kommen auch hier Heideggers Auffassung am nächsten, wenn wir versuchen, Sprache als Kontingenz-Region aufzufassen. Dann hat sich die Erörterung zunächst auf ihre Ereignisweise zu konzentrieren und wir müssen verstehen, wie sich „Sein und Nichtsein eröffnen“, *wie sich das Kontingente aus der Sprache ereignet*.

Bei der Weiterentwicklung seiner Sprachauffassung konnte sich Heidegger auf die Vorarbeiten aus „*Sein und Zeit*“ stützen. Dort vertritt er ein holistisches Sprachbild, was bedeutet, dass es keine prädikative Aussage gibt, der nicht schon eine geschlossene Sprachwelt vorausginge. Dies heißt umgekehrt, dass die Sprachwelt nicht erst durch die Summe prädikativer Aussagen konstituiert wird.¹⁷⁷ Heidegger schließt dazu an die auf Humboldt zurückgehende Ansicht an, die in der Sprache kein Werkzeug, sondern ein Medium sieht: „Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort ‚Brunnen‘, durch das Wort ‚Wald‘ hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken“, lautet eine besonders prägnante Formulierung Heideggers.¹⁷⁸

Dieses holistische Bild der Sprache hat weitere Eigenschaften zur Konsequenz: So kann die Sprache auch rein selbstreferenziell verwendet werden und hierdurch neue Sinnbildung ermöglichen. Mit dieser schöpferischen Offenheit verbindet sich jedoch auch eine Gefahr, denn bei einem selbstreferenziellen Sprachgebrauch reicht es aus, „sich allein in der Sprache zu

¹⁷⁶Ebenda S. 70.

¹⁷⁷Vgl. (Lafont, 1994, S. 80-94).

¹⁷⁸(GA 5, S. 310) Humboldts Aussagen hingegen sind nicht immer ganz eindeutig und daher nicht ohne weiteres für Heidegger anschlussfähig. Auch kritisiert Heidegger, dass Humboldt aufgrund seiner Prägung durch den deutschen Idealismus die Sprache letztlich doch wieder auf eine Tätigkeit des Geistes zurückführe und somit ein irgendwie vorsprachlich tätiges Subjekt reetabliere. Vgl. (GA 12, S. 234-238). In den 1950er-Jahren kritisiert Heidegger von hier aus die Auffassung der Sprache als Mittel der Kommunikation, also die Ansicht, es würde *etwas* zu kommunizieren geben, bevor dies sprachlich erfasst wurde. Vgl. (GA 12, S. 37).

7. Kontingenz-Regionen

bewegen, um zu einer Orientierung ... zu kommen. Man braucht diese Welt der Sprache, der sprachlich artikulierten Positionen und Konzeptionen nicht mehr zu einer Welt des Handelns, des Erlebens oder Vorstellens hin zu überschreiten, um in seiner geistigen Tätigkeit zu einem Abschluss zu kommen“.¹⁷⁹ Das Beispiel par excellence ist für Heidegger die Theologie, die es allen Forderungen zum Trotz aus dem „Gerede“ nicht auf einen „phänomenalen Boden“ geschafft hat: „Das christlich-religiöse Gerede hat sich fortgesetzt.“¹⁸⁰

Die Probleme aus dem holistischen und selbstreferenziellen Sprachgebrauch hat Heidegger nie direkt aufgelöst, sondern durch eine Art Sprechrollen-Modell voneinander isoliert. Während der alltägliche Sprachgebrauch sich mehr am *Vor-* und *Zuhandenen* orientiert, ist der schöpferische Sprachgebrauch dem Dichter vorbehalten, der damit eine neue *Welt* erschaffen kann. Dabei verfügt der Dichter nicht über das Ereignis, macht sich aber gleichsam zum Medium desselben.

7.3.2. Sprache und Ereignis

Der praktische Weltbezug kann nur für die engsten Sinnhorizonte unseres Handelns und Denkens als Bezugspunkt geltend gemacht werden. Ihm hat Heidegger durch seine Analyse der Mittel-Zweck-Zusammenhänge in „*Sein und Zeit*“ eine gewisse kontingenzreduzierende Gravitationskraft zugesprochen, die er jedoch später nie genauer erläutert hat. Heidegger konzentriert sich stattdessen auf den äußersten Horizont, also unsere philosophisch-weltanschauliche Gesamtdeutung der Welt, die wenig bis gar nicht durch die Notwendigkeit bestimmt ist, sich an eine außersprachliche Wirklichkeit anzuschmiegen. Der Unterschied ist so gravierend, dass von einer gänzlichen Inkommensurabilität zwischen Heideggers Sprachphilosophie und den analytisch geprägten Ansätzen gesprochen werden muss.

Habermas' Forderung, beide Ansätze miteinander zu verbinden, erscheint daher wenig durchdacht, zumal wenn er fordert, dass der analytisch-pragmatische Ansatz den hermeneutischen an die Leine nehmen soll.¹⁸¹ Die

¹⁷⁹(Schwemmer, 2005a, S. 77)

¹⁸⁰Ott (1970). Gleiches wäre auch gegen Derrida einzuwenden, wenn dieser die Wirklichkeit allein in der Textualität sieht: „Das, was ich also Text nenne, ist alles, ist praktisch alles. Es ist alles, das heißt, es gibt einen Text, sobald es eine Spur gibt, eine differentielle Verweisung von einer Spur auf die andere. Und diese Verweise bleiben nie stehen, es gibt keine Grenzen der differentiellen Verweisung einer Spur auf die andere.“ Zitiert nach (Engelmann, 1990, S. 20 f.).

¹⁸¹Vgl. Habermas (2004).

Idee entspringt wohl eher einem Denken in Disziplinen und dem Wunsch, diese in Metatheorien zusammenzuführen. Heidegger hat jedoch nie behauptet, dass wir beim Sprechen nicht verschiedene *Rollen* spielen können, so im Alltag oder in der Dichtung, und so hat er auch keine absolute Rolle festgeschrieben, deren Ansprüche sich an alle anderen herantragen lassen.

Die Entkoppelung beider Sphären geht für Heidegger so weit, dass seine Sprachphilosophie gerade *nicht* von der Alltagssprache ihren Ausgang nehmen kann:

„Von diesem alltäglichen Wortgebrauch, der Verallsform also, geht die wissenschaftliche Besinnung auf die Sprache und die Sprachphilosophie aus und betrachtet dann die ‚Dichtung‘ als Ausnahme von der Regel. So ist alles auf den Kopf gestellt.“¹⁸²

So darf nicht eine Rolle zum alleinigen Ausgangspunkt der Untersuchung erklärt werden und deren Sprachgebrauch für alle anderen Geltung beanspruchen. Vom alltäglichen Wortgebrauch etwa kann die Eigenlogik der Dichtung nicht rekonstruiert werden. Jener äußerste Horizont unserer Sprachwelt ist der Rolle der Dichter vorbehalten. In der Binnenlogik der Dichtung und ihrem kreativen Umgang mit Sprache ereignen sich Weltauffassungen, die nicht durch Abstraktion aus dem praktischen Weltbezug gewonnen werden können. Die Dichtung und damit die Kontingenz-Region der Sprache ist daher ein eigener Weltentstehungsbereich. Dies gilt vor allem für die großen Weltdeutungen, wie sie sich in der epischen Lyrik finden.

Von hier aus bestimmt sich auch das Verhältnis von Dichtung und Philosophie: Denn die durch dichterisches Tasten und Versuchen erlangten Ansichten der Welt gehen der philosophischen Versprachlichung voraus. Sie begründen jene Faktizitäten, innerhalb der sich erst das Denken bewegt.¹⁸³

¹⁸²(GA 39, S. 64) Wie man hier sieht, kann für Heidegger wohl aber die Sprache der Dichtung auch die Alltagssprache metaphorisch prägen und überformen.

¹⁸³Man könnte meinen, dieses „Experiment“ der Dichtung hätte sein modernes wissenschaftliches Pendant im *Gedankenexperiment* der Philosophie, wie es vor allem in der analytischen Tradition Karriere machte. Allein, das Gedankenexperiment *erschließt gar nichts Neues*, sondern legt lediglich die Absurdität manch philosophischer Begriffsbildung frei. Das Aha-Erlebnis entsteht dabei durch die Verbildlichung des in Frage stehenden Begriffes. So wird etwa gezeigt, dass Verstehen mehr ist als ein mechanisches Verarbeiten nach Regeln (*chinese room experiment*) oder dass die Aussagen einer Person von uns immer auf eine intersubjektive Welt rückbezogen werden (*swampman*). Methodisch ist man mit solchen verbildlichenden Darstellungen allerdings nicht über Diogenes' gerupftes Hühnchen hinausgekommen.

7. Kontingenz-Regionen

Die Ursache für den Unterschied der Sprachrollen liegt darin, dass beim alltäglichen und praktischen Sprachgebrauch meist Sprache-Welt-Bezüge vorherrschen, während beim dichterischen Umgang mit Sprache die Bezüge rein innersprachlich sind. Das gilt vor allem für die moderne Lyrik: „Die dichterische Sprache erhält den Charakter eines Experiments, dem Kombinationen entsteigen, die nicht vorgegeben sind, vielmehr den Sinn erst erzeugen.“¹⁸⁴ Durch die dichterische Verbindung rein sprachlicher Bezüge können also Sinnverhältnisse entstehen, die nicht durch den praktischen Lebensvollzug präfiguriert sind.¹⁸⁵ Werden gängige Syntagma aus ihrem Kontext herausgelöst und neu verkettet, führt dies zu einer nichtpropositionalen Sprachlichkeit.¹⁸⁶ Husserl hatte solche nichtpropositionalen Äußerungen – etwa „Das Grün ist oder“ – als *sinnlos* bezeichnet. Dies sind sie allerdings nur unter den Voraussetzungen einer strengen propositionalen Logik, wenn also davon ausgegangen wird, dass sie sich auf *etwas* beziehen.¹⁸⁷ Die Welt und das Welten sind aber nicht *etwas*, sondern, phänomenologisch ausgedrückt, transzendentaler Geschehnishorizont. Das macht es notwendig, dass auch die Sprache ihrer Beschreibung die alltäglichen innerweltlichen Bezüge hin auf den transzendentalen Horizont übersteigt. Dies kann nur in einer nichtpropositionalen Sprachlichkeit geschehen, wie sie vorrangig der Dichtung eigen ist.

Hugo Friedrich hat dies zu fassen versucht, indem er in Bezug auf die abstrakten Elemente des Weltens der Welt von „kategorialen Inhalten“ sprach.¹⁸⁸ Was damit gemeint ist, verdeutlicht Friedrich anhand von Paul Celans „Fadensonnen“.¹⁸⁹

¹⁸⁴(Friedrich, 1988, S. 17)

¹⁸⁵Das setzt etwa Neumann sehr detailliert für Paul Celans Sprache auseinander. Vgl. (Neumann, 1968, S. 7-27).

¹⁸⁶Dabei ist hier auch an die je eigene Medialität unterschiedlicher Formen der Sprachlichkeit zu denken. Gesprochenes und geschriebenes Wort haben je ihren eigenen Charakter. Heute begreifen wir auch die Schrift in ihrer eigenen Medialität, etwa als *Operativraum*, wie Sibylle Krämer sie beschreibt. Vgl. (Krämer, 2005, S. 23-57).

¹⁸⁷Vgl. Derridas Husserl-Kritik, (Derrida, 2001, S. 31).

¹⁸⁸Soweit ersichtlich, unpubliziert. Es existiert allerdings ein Mitschnitt. Vgl. Friedrich (1971). Friedrich wählt diese Beschreibung in seinem Vortrag „Einführende Gedanken zur modernen Lyrik“ auf der Akademie-Tagung „Vom Sinn moderner Lyrik“ am 23. Januar 1971 im Haus der Katholischen Akademie in Freiburg.

¹⁸⁹Bemerkenswerterweise sind bislang keine Interpretationen Heideggers zu Celan bekannt. Vgl. (Seubold, 1996, S. 66).

Fadensonnen

über der grauschwarzen Ödnis.

Ein baum-

hoher Gedanke

greift sich den Lichtton: es sind

noch Lieder zu singen jenseits

der Menschen.¹⁹⁰

Friedrich erläutert: „Man muss das Wort ansehen in seiner kategorialen Eigenschaft. Dann stellt sich heraus, dass eine Bewegung geschieht, vom düsteren in die Höhe, in das Licht, in ein Unbekanntes jenseits der Menschen. Eine Gesamtbewegung also von unten nach oben und nach einem darüber hinaus. ... Ich glaube, man kommt bei sehr viel moderner Lyrik gut voran, die es zu verstehen gilt, ... indem man auf die Bewegungen inhaltlich kategorialer wie auch sprachlicher Art achtet.“¹⁹¹ Dabei ist die Formulierung „kategorialer Inhalt“ eigentlich eine *contradictio in adiecto*. Ist doch die Kategorie etwas Abstraktes und der Inhalt das Konkrete. Und doch trifft sie das Gemeinte, insofern es Friedrich nämlich gerade darum geht, das Kategoriale als *reale Struktur der Wirklichkeit* aufzufassen. Heidegger hat Begriffe, die eigens diese Strukturen der Wirklichkeit bezeichnen, gelegentlich mit dem Suffix „-schaft“ gekennzeichnet, wie wir bereits am Begriff der *Wanderschaft* gesehen haben. In ihnen verschränken sich Welt und Erde auf das *Innigste*, was bedeutet, dass sie sowohl von einer rein materiellen Deutung als auch von einer rein kulturgeschichtlichen Deutung gleich weit entfernt sind.

Diese kategorialen Inhalte – das Dunkle, das Helle, das Oben – entsprechen in der Malerei den *gegenstandsfreien* Farben, so Friedrich. Eine solche Kunst schärft den Blick für das, „*woraus* der Künstler arbeitet“¹⁹², in diesem Falle für das Wort und seinen Zusammenhang mit dem prozessualen Charakter Welt, dem Welten. Sie zielt also nicht auf die Fixierung eines Gegenständlichen im Sein, wie es die Abbildungs- und Darstellungstheorien der Kunst verlangen. Auch Heidegger geht es zunächst um eine „*Beunruhigung durch die gegenstandslose Kunst*“.¹⁹³

Im Falle der Dichtung wird das Wort selbst zum Stoff des Gesagten. Es wird aber nicht über das Wort gesprochen, sondern *aus ihm*. Das Wort des Dichters ist keines, welches ein konkretes Objekt bezeichnet, sondern ein

¹⁹⁰(Celan, 2003, S. 179)

¹⁹¹Friedrich (1971)

¹⁹²(Boehm, 1989, S. 273)

¹⁹³So in einem Brief an Petzet. Vgl. (Petzet, 1983, S. 161).

7. Kontingenz-Regionen

Wort, das so mit anderen kombiniert wird, dass es der Denotation beraubt wird, indem diese Zusammenstellung nach alltagssprachlicher Auffassung „keinen Sinn ergibt“. Der Kurzschluss von Wort und Sache, den das Zeichen normalerweise unmerklich vollzieht, bricht auf und die kategoriale Bedeutung der Worte tritt hervor. Diese lassen sich zwar aufeinander beziehen, wie es Celan in obigem Gedicht tut, doch verschwinden sie damit nicht mehr in den Dingen und lebensweltlichen Bezügen, wie es das Zeichen in seinem alltagssprachlichen Zusammenhang tut. Mit jedem Wort nötigt die Dichtung dem Leser vielmehr den ausdrücklichen Nachvollzug des Zeigens und der Verweisungszusammenhänge ab. Die hier entstehenden Reibungsverluste, welche die moderne Lyrik besonders auszeichnen, zwingen zum Übersteigen alles Alltagssprachlichen hin auf den Welthorizont: hin auf die kategorialen Momente des Weltens und das Ereignishafte der Kontingenz-Region der Sprache.

Heidegger ist nicht der Erste, der dies entdeckt. Aber indem er diese Erkenntnis in seine Ontologie der Kontingenz einbettet, bekommt die dichterische Sprache einen sinnvollen Platz innerhalb anderer Kontingenz-Regionen. Zugleich vermeidet er es, die Dichtung unter den Anspruch eines anderen – etwa technisch-praktischen – Sprachgebrauchs zu stellen. Durch diese Trennung soll nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, dass es auch Berührungsfelder zwischen unterschiedlichen Formen des Sprachgebrauchs gibt. Sicher ist eine sich allein in Selbstreferenzialität ergehende Dichtung wie die *reine Poesie* ein Konstrukt.¹⁹⁴ Sie muss als unerreichbare Polstelle gelten, denn stets gibt es zwischen normalsprachlichem und dichterischem Bereich Berührungspunkte und -felder sowie außersprachliche Inspirationsquellen.¹⁹⁵ Dies sind Transitionsstellen für Sinnzusammenhänge, die jedoch deshalb noch nicht zulassen, dass, wie Habermas dies fordert, mit ihnen zugleich auch Geltungsansprüche von einem Sprachraum in den anderen fortgeschrieben werden.

So bleibt festzuhalten, dass Sprache innerhalb der *Ontologie der Kontingenz* als eigener Bereich angesehen werden muss, der in Form von Dichtung

¹⁹⁴Der Vorwurf der *poésie pure* wurde etwa gegen den späten Paul Valéry geltend gemacht. Vgl. (Kemp und von Koppenfels, 2001, S. 521).

¹⁹⁵Vgl. (Schmidt, 1975, S. 735–738). In der deutschsprachigen Tradition findet sich Klopstock, der die Frage stellt, ob „bey allen Nationen, die sich durch die schönen Wissenschaften hervorgetan haben, die Poesie eher als die Prosa zu einer gewissen Höhe gestiegen sey.“ (Klopstock, 1830, S. 15) Klopstock nimmt es in dem Sinne, dass eine inspirierende Differenz zwischen beiden Formen des Sprachgebrauchs herrschen muss. Das ist noch nicht zeichentheoretisch gedacht, der Inspirationsbereich, den die Dichtung als solche bietet, ist aber klar erkannt.

kulturell-kontingente Weltauffassungen ereignet, die weder universalistisch-argumentativ erschlossen noch im praktischen Weltbezug einer Überprüfung unterzogen werden können. Mit seinem Diktum „Die Sprache spricht, nicht der Mensch“¹⁹⁶ betont Heidegger, dass folglich auch die Sprache ihren Anteil an der Dezentrierung des Subjekts hat: „Der Mensch spricht nur, indem er geschickt der Sprache entspricht“, sich also in ein bewusstes Verhältnis zur kontingenzgenerierenden Region der Sprache setzt.¹⁹⁷

7.3.3. Sprache und Metaphorik

Es gibt also eine Art ontologischen Bruch zwischen Dichtung und Alltagssprache. *Dichtung* bezeichnet daher bei Heidegger auch nicht ein einzelnes *Gedicht*, sondern die genannte Form autonomer Sprachlogik.¹⁹⁸ Die inspiratorischen Schnittstellen zwischen Dichten und Denken können wir mit Hans Blumenberg als *Metaphern* bezeichnen.

Durch Dichtung, die als Metaphorik fungiert, kann sowohl für Heidegger als auch für Blumenberg an Fragen gerührt werden, welche den Perspektiven der Wissenschaften stets verborgen bleiben. Es sind „jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden.“¹⁹⁹ Metaphern beantworten diese Fragen, indem sie als Antworten „einspringen“,²⁰⁰ wie etwa die Lichtmetaphorik das Wahrheitsproblem greifbar macht. *Absolut* sind solche Metaphern, da sie sich nicht „rückübertragen“ lassen.²⁰¹ Obwohl sie also als Einzige an jene Bereiche heranrühren, möchte Blumenberg aus ihnen keinen uneingeschränkten Erkenntnisgewinn ziehen: „Als Metaphorologie Betreibende haben wir uns schon der Möglichkeit beraubt, in Metaphern ‚Antworten‘ auf jene unbeantwortbaren Fragen zu finden.“²⁰² Absolute Metaphern sind daher vornehmlich von *pragmatischer* Relevanz, dienen sie doch zunächst der *Orientierung*.²⁰³ In einem zweiten Schritt kann der Mensch jedoch seine Selbstdurchsichtigkeit durch eine metaphorologisch betriebene Metaphern-Historiographie steigern.

¹⁹⁶(GA 10, S. 143)

¹⁹⁷Ebenda.

¹⁹⁸Vgl. (GA 39, S. 19 und 22 f.).

¹⁹⁹(Blumenberg, 1999a, S. 23)

²⁰⁰Ebenda S. 193.

²⁰¹Ebenda S. 15.

²⁰²Ebenda S. 24.

²⁰³Vgl. ebenda S. 25.

7. Kontingenz-Regionen

Blumenbergs Ansatz wird dort mit sich selbst konfrontiert, wo es um die *Metapher der Metapher* geht. So ist die Rede von der Metapher, vom Übertragen und Übersetzen (das μετά φέρειν, Hinübertragen von Bedeutung), selbst eine Metapher. Das dahinterstehende Bild verdinglicht Bedeutung auf etwas Transportierbares, das sich von einem Seinsbereich in den anderen herübertragen lässt oder eben, wie Blumenberg sagt, „einspringt“.

Anders als die historiographisch erfassten Metaphern, welche ihre normative Kraft einbüßen, hat gerade die Metapher der Metapher als *Metametapher* ungebrochen normative Kraft. In der Bewertung dieser Normativität unterscheidet sich Blumenberg von Nietzsche. Auch dieser konstatiert die Metaphorizität menschlicher Existenz: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, *übertragen*, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken ...“²⁰⁴ Nietzsche und Blumenberg ziehen jedoch ganz unterschiedliche Konsequenzen aus der Metaphorizität. So wird die normative Kraft der Metaphorizität bei Nietzsche immer wieder durch die Willensmetaphysik usurpiert und verpflichtet so zum *Willen zur Macht*, der sich seine eigene metaphorische Weltdeutung schafft. Bei Blumenberg hingegen gemahnt die Metaphorizität gerade zur Vorsicht: Für ihn *müssen* wir in einer Welt aus zerbrechlichen Metaphern leben. Wir sind einerseits auf ihre Orientierung angewiesen, andererseits müssen wir sie immer wieder auflösen und ersetzen. So leidet der Mensch an „Evidenzmangel“ und steht doch unter „Handlungszwang“.²⁰⁵ Aus der Balance zwischen beiden leitet sich die besondere Normativität der blumenbergschen Metaphorologie her. Zudem hat Blumenberg deutlich gemacht, dass der denkerische Bezug zum Sein nur sprachlich vermittelt sein kann. Allein Sprache macht die Metapher der Metapher möglich.

Auch für Heidegger ist Sprache mehr als nur eine weitere Kontingenz-Region, nämlich diejenige, in welcher sich der *seynsgeschichtliche* Bezug zum Ereignis ereignet. Erst in der Sprache kann sich der Mensch Kontingenz, Faktizität, Sein und Nichts begreiflich machen. Jedoch nicht so, dass er mit einzelnen Wörtern denotativ auf Kontingenz und Faktizität verweisen kann – erst im Gesamtzusammenhang einer Kultursprache steht das zur Reflexion nötige Rüstzeug bereit. Erst in einer solchen Sprache als *Haus des Seins* richtet sich das Sein dauerhaft so ein, dass das Wissen um Kontingenz, Nichts und Faktizität zum festen Besitz einer Kultur wird. Die Rede vom

²⁰⁴(Nietzsche, 1980, Band 1, S. 880) Hervorhebung hinzugefügt.

²⁰⁵(Blumenberg, 1999b, S. 117)

Haus des Seins kann daher nicht selbst wieder metaphorisch gemeint sein, handelt es sich doch auch hier um eine Metametapher, die selbst auf die Kontingenz verweist. Nur so ist zu verstehen, warum Heidegger für seine Begrifflichkeiten den Metaphorikverdacht immer wieder zurückgewiesen hat: „Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom ‚Haus‘ auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was ‚Haus‘ und ‚wohnen‘ sind.“²⁰⁶ – Nämlich der Aufenthalt im Kontingenten, der seine Orientierung auch aus dem Wissen um die eigene Kontingenz nimmt.

7.4. Einfalt des Gevierts: Das Verhältnis der Kontingenz-Regionen zueinander

Mit der Ontologie der Kontingenz und der Beschreibung der einzelnen Kontingenz-Regionen wird die von Heidegger angestrebte Dezentrierung des Subjekts vollendet. Hinter das Eigengewicht der Regionen und ihre Ereignisweisen kann nicht mehr zurückgegangen werden, auch wenn man einige Beschreibungen Heideggers kritisieren mag. Nach der Destruktion der Metaphysik hat er mit diesem Teil seiner Philosophie einen überzeugenden konstruktiven Entwurf vorgelegt.

Zwei Punkte bleiben noch zu klären. Die Beispiele der unterschiedlichen Kontingenz-Regionen haben zunächst nur deutlich gemacht, wie diese durch verschiedene Ereignisweisen geprägt sind, wie also ihre *Binnenstruktur* Kontingenz generiert. Offen sind somit noch folgende Fragen:

1. Wie verhalten sich die Regionen zueinander?
2. Wie soll der Mensch sich zu ihnen verhalten?

Die letzte Frage zielt klassischerweise auf eine Ethik und wird im folgenden Kapitel behandelt. Die erste Frage hat Heidegger durch die Rede vom *Geviert* zu beantworten versucht. Das Geviert bestimmt das Verhältnis der vier Kontingenz-Regionen von Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen, während die Sprache als besondere Region den historisch gewachsenen, kontingenten Inhalt der Regionen und deren Bedeutsamkeit birgt. Die vier Regionen „sind schon gezählt im ursprünglichen Sinne der Erzählung der ‚alten (kaum gehörten) Sage‘ ihres Zusammengehörens“.²⁰⁷ Das

²⁰⁶(GA 9, S. 358)

²⁰⁷(GA 4, S. 170)

7. Kontingenz-Regionen

Geviert, also die Unterteilung in *vier* Regionen, beansprucht somit keine überkulturelle Geltung, sondern ist historisch gewachsen. Dies zeigt sich darin, dass es selbst durch die hölderlinsche Dichtung inspiriert ist. An verschiedenen Stellen hat Heidegger Passagen aus Hölderlins Gedichten mit den Regionen des Gevierts identifiziert: „Wir achten jetzt nur auf die Worte ‚wirklich / Ganzem Verhältniß, samt der Mitt‘ und verstehen sie vermutlich als den Namen für jenes Ganze von Erde und Himmel, Gott und Mensch.“²⁰⁸ Die sinnhaften Bezüge der Regionen des Gevierts nennt Heidegger das *Spiegel-Spiel*:

„Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.

Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereignung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.

Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar.“²⁰⁹

Dem Zitat lassen sich einige Ansätze entnehmen, die wir nur anreißen möchten:

²⁰⁸Ebenda S. 163, Hervorhebung entfernt. Die kulturgeschichtliche Kontingenz des Gevierts ist besonders dann zu bedenken, wenn – ein Desiderat zumindest in westlichen Sprachen – das Geviert etwa mit den Verhältnissen Mensch-Erde-Himmel des traditionellen chinesischen Denkens verglichen werden soll.

²⁰⁹(GA 7, S. 180-181)

Spiegeln: Jede Region steht im sinnhaften Bezug zu den anderen. Im Verstehen von Bedeutung sind wir über die Region selbst hinaus auch auf den Gesamtzusammenhang der Regionen verwiesen.

Einfalt: Keine der Regionen kann daher für sich allein stehen, ihre Bedeutung und Bedeutsamkeit erhält sie nur aus dem Bezug zu den anderen. Hierdurch wird jegliche hierarchische Weltinterpretation vermieden: „Die Mitte, die so heißt, weil sie mittelt, ist weder die Erde noch der Himmel, weder der Gott noch der Mensch.“²¹⁰

Eigenes: Trotzdem hat jede Region ihre eigene Ereignisweise und den damit zusammenhängenden kontingenten Gehalt, der sich nicht allein aus den anderen erklären lässt.

Spiel: Die Bezüge der Regionen sind nicht statisch, sondern dynamisch. Nötig ist hierfür ein gewisses – Spiel. Ein Spiel, so wie das Rad an der Nabe Spiel hat. Dieses Spiel ist die Bedingung der Möglichkeit der Kontingenz.²¹¹ Zugleich nutzt Heidegger aber auch die andere Bedeutung von Spiel als eines Vergnügens nach freiwillig angenommenen Regeln, welches in sich selbst grundlos ist: „Warum spielt das von Heraklit ... erblickte große Kind des Weltspieles? Es spielt, weil

²¹⁰(GA 4, S. 163)

²¹¹Die letzte Passage des Zitats wurde für die englischsprachige Publikation wie folgt übersetzt: „The appropriative mirror-game of the simplicity of earth and sky, divine and mortal, we call the world ...“ (Heidegger, 2009, S. 265) Zwei Möglichkeiten hätten sich hier für den Übersetzer geboten, das deutsche *Spiel* ins Englische zu übertragen: *game* und *play*. In seiner Entscheidung für *game* hat der Übersetzer eine nicht unwesentliche Bedeutung des deutschen Wortes ausgegrenzt, die er mit dem Wort *play* noch hätte einfangen können: So bezeichnet *Spiel* im Deutschen einerseits ein Vergnügen nach freiwillig angenommenen Regeln, *innerhalb derer man sich bewegt*, wie auch den *Zwischenraum* einer mechanischen Vorrichtung, den Spielraum, *innerhalb dessen* sich die Bewegung vollzieht: so wie „die Nabe Spiel hat“ an der Achse. So hat auch Safranski die Rolle der Kontingenz innerhalb Heideggers fundamentalontologischem Ansatz sehr treffend beschrieben (Safranski, 2006, S. 341). Bei der Übersetzung Safranskis konnte daher nicht *game* gesetzt werden, sollte Safranskis Eingebung verständlich bleiben. Vgl. die englische Ausgabe (Safranski, 1999, S. 304). Wir wollen Safranskis Wendung vom Spiel nicht nur auf das fundamentalontologische Dasein angewandt sehen, sondern auch auf die Regionen des Gevierts. Diese haben einen Spielraum, was ihr Spiegel-Spiel erst ermöglicht und Sinnverschiebungen zulässt. Heidegger ruft beispielsweise in Bezug auf die Region des Himmels in Erinnerung, dass dessen wissenschaftliche Betrachtung nur eine von vielen möglichen Perspektiven ist: „Die ‚astronomische‘ Sonne und der ‚meteorologische‘ Wind, die wir Heutigen fortschrittlicher und besser zu kennen wähen“, müssen nicht auf ewig astronomisch und meteorologisch bleiben. (GA 53, S. 39 f.)

7. Kontingenz-Regionen

es spielt. Das ‚Weil‘ versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne ‚Warum‘.
Es spielt, dieweil es spielt.“²¹²

Welten: Die dynamischen Sinnverhältnisse stehen in einer Wechselwirkung, die per Definition Letztbegründungen ausschließt: Es gibt keine Urregion.

Durch die wechselseitige Verwiesenheit der Regionen im Geviert wird das Subjekt bzw. der Mensch nochmals mehr aus dem Zentrum gerückt, als es mit den Kontingenz-Regionen ohnehin schon geschieht. In Bezug auf die Umweltfrage heißt dies zudem: Der Mensch ist nun *eine* Region neben Himmel, Erde und Göttlichen.

²¹²(GA 10, S. 169)

8. Umweltethik und Umweltethos

„Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verlässlichen Beständigkeit gebracht werden kann.“

HEIDEGGER: Brief über den »Humanismus«¹

„Mit dieser Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück und gelangt, wenn es hoch kommt, zur Forderung einer Ethik der technischen Welt.“

HEIDEGGER: Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949²

„Was nützt schon der Umweltschutz, wenn die Weltlosigkeit des Menschen heraufzieht und alles auf die Bestellbarkeit von allem für alle eingeebnet wird und jeder sich beeilt, bei diesem unheimlichen Prozeß dabei zu sein?“

HEIDEGGER: Brief vom 22.2.1971 an den Grafen Podewils³

¹(GA 9, S. 353)

²(GA 79, S. 123)

³Abgedruckt in: „Ensemble 10. Internationales Jahrbuch für Literatur“, im Auftrag der Bayer. Akademie der schönen Künste, hrsg. von Heinz Pionter, München 1979, S. 205, zitiert nach (Buchner, 1989b, S. 43).

8. Umweltethik und Umweltethos

Wie obige Zitate andeuten, kann eine wertbasierte Umweltethik aus Heideggers Sicht nur als Teil des Gestells aufgefasst werden, innerhalb dessen sie Handlungsempfehlungen zur Aufrechterhaltung eines reibungslosen Betriebs ausspricht. Diesem heideggerschen Vorurteil nachgehend sollen im Folgenden einige Ansätze der *Environmental Ethics* untersucht werden.

Wir haben im letzten Abschnitt anhand von Blumenbergs Metaphorologie gesehen, dass auch der Kontingenz normative Kraft innewohnt. Gilt dies auch für die heideggersche Ontologie der Kontingenz, so müssten wir auch von ihr aus zu normativen Aussagen gelangen. Diese könnten dann mit denen der *Environmental Ethics* kontrastiert werden.

8.1. Ansätze der „Environmental Ethics“

Die *Environmental Ethics* können – soweit dies bei Autoren unterschiedlicher Disziplinen möglich ist – als zusammenhängender Diskurs aufgefasst werden, in dessen Zentrum die Frage nach unserem Umgang mit der natürlichen Umwelt steht.⁴

Am Anfang der Debatte stand die Feststellung, dass sich traditionelle abendländische Ethiken allein auf das Verhältnis zwischen Individuen bzw. zwischen Individuum und Gesellschaft konzentrieren. Tradierte Prinzipien können daher nur in übertragener Form auf die Natur angewandt werden: Der Natur zu Schaden ist nur dann moralisch verwerflich, wenn hierdurch ein anderer Mensch zu Schaden kommt.⁵

Ziel der *Environmental Ethic* war daher zunächst, das Wertspektrum traditioneller Ethiken von der *human bias* zu befreien und neben dem Menschen auch anderen Lebewesen oder allgemein der Natur einen Wert zuzusprechen. Aus den so zugesprochenen Werten leitet sich dann eine Verantwortung des Menschen für Schutz und Schonung von Lebewesen und Natur ab. Das Vorgehen der *Environmental Ethics* ist also nicht grundlegend neu, sondern stützt sich auf die aus der Wertethik bekannten Argumentationszusammenhänge.

So betrachtet etwa die *Land Ethic* die Natur als Gesamtzusammenhang eines *Landes* und erweitert den klassischen Gegenstandsbereich der Ethik um dieses.⁶ Dies tut sie, indem sie den Interdependenzen zwischen Le-

⁴Vgl. (Attfield, 2008b, S. XV).

⁵Vgl. (2008) (Routley).

⁶Aldo Leopold, der Begründer dieser Richtung, verweist etwa darauf, wie sich erst zum

bewesen eines Landes einen Eigenwert zuspricht. Die Güte dieser Interdependenzen bestimmt sich daran, inwieweit sie zur Fähigkeit zur Selbstheilung eines Ökosystems beitragen. Selbstheilungskräfte wiederum sind ein Wert für sich und verpflichtet zur Wahrung ihrer Integrität, also zur *Land Ethic*. Richtiges und falsches Handeln kann dann in Bezug auf die Integrität, Stabilität und Schönheit der biotischen Gemeinschaft bewertet werden.⁷ Entsprechend müssen auch die Erkenntnisse über Ökosysteme für die Entwicklung ökologischer Verhaltensnormen und Werte herangezogen werden – ein durchaus vernünftiger Angriff auf die Theorie des naturalistischen Fehlschlusses.⁸ Zwar beginnt die *Land Ethic* damit, den Blick zunächst allein auf das *Land* zu richten und den faszinierenden Eigenschaften eines Ökosystems viel Aufmerksamkeit zu schenken, letztlich bleibt aber auch hier der Mensch als *Wertschätzer* Teil der Argumentation. Daran hindert auch nicht, dass er nun nicht mehr allein als kontemplativer Betrachter, sondern als Teil des *Landes* gedacht wird.

Der holistische Ansatz der *Land Ethic* hat Widerspruch provoziert, da er dazu führen könnte, den moralischen Status von Individuen zu negieren (die zu töten erlaubt wäre, diene es dem Erhalt des Ökosystems). Um das Wertegleichgewicht wiederherzustellen, soll daher auch dem individuellen Leben ein Wert zugesprochen werden, was durch ein Gedankenexperiment geschieht, das uns den menschenunabhängigen Wert aller Stufen des Lebens, also von Individuen, Arten und Ökosystemen, vor Augen führen soll.⁹

Der Ansatz zeichnet den weiteren Verlauf der Debatte bereits vor. Wenn von menschenunabhängigen Werten gesprochen wird, bedeutet dies im Rahmen der *Environmental Ethics*, dass der Wert einer Sache nicht daran festgemacht werden kann, ob diese dem Menschen nützt. Das bedeutet umgekehrt, dass der Wert einer Sache ein *intrinsischer* sein muss, der dem Objekt an sich zukommt. Diese Argumentation ist vor allem gegen die Kontingenzbehauptung des Postmodernismus gerichtet.¹⁰

Ist auf diese Weise die metatheoretische Grundlage für intrinsische Werte geschaffen, so ist der Gedanke nicht weit, den intrinsischen Wert von Leben am Zustand eines Lebewesens zu erkennen und somit Gründe für seinen Schutz ausweisen zu können. Tatsächlich haben die hieraus ent-

Ende der Antike der Gegenstandsbereich der Ethik auch auf Sklaven ausdehnte. Vgl. das Intro in Leopold (2008). Analog hätte heute eine Ausweitung auf die Natur zu geschehen.

⁷Vgl. Leopold (2008).

⁸Vgl. Rolston III (2008).

⁹Vgl. Scherer (2008).

¹⁰Vgl. Attfield (2008c).

8. Umweltethik und Umweltethos

standenen Versuche, menschenunabhängige Werte zu proklamieren, heftige Kritik provoziert, insofern es sich bei Werten, die vor jeder Kultur, Geschichte und Weltanschauung liegen sollen, nur um metaphysische Begriffe handeln kann. Um die Kritik abzufedern, wurde die Rede vom intrinsischen Wert wieder auf die Handlungen des Wertdenkens und -schätzens rückbezogen.¹¹ Intrinsische Werte sind dann solche, die wir nicht um unser eigen Wohl wertschätzen. Diese Repsychologisierung sagt jedoch auch: Wenn der Mensch nicht da ist, die Handlung des Wertschätzens zu vollziehen, dann haben die betrachteten Dinge für sich genommen keinen Wert. Heideggers Anthropozentrismusvorwurf spiegelt sich auch in diesem vorläufigen Ende der Debatte.

Gegen die Theorie intrinsischer Werte wird argumentiert, dass Natur deshalb *gut* ist, da sie die Grundlage für lohnendes menschliches Leben darstellt. Dieser Ansatz versteht sich ausdrücklich als nicht anthropozentrisch, da es ihm nicht darum geht, den Wert der Natur vom Werte menschlichen Lebens abzuleiten. Vielmehr verläuft die Argumentation andersherum, indem sie darauf hinweist, „that it would be *incoherent* to judge human life worthwhile, but at the same time to ‚reproach‘ the natural world for being as it is. The natural world has to be ‚above reproach‘ for anyone who genuinely believes that human life is worthwhile, since it is what makes worthwhile human life possible.“¹² Allerdings kann diese oberflächliche Verflechtung beider Wertsphären nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Inneren der Argumentation weiterhin eine Werthierarchie herrscht. Schließlich ist die Definition, was ein menschliches Leben lebenswert macht, von Vertretern dieser Richtung nicht zufriedenstellend über diesen Ansatz zu klären. Wie es sich lebenswert lebt, muss weiterhin Resultat menschlicher Setzung sein, von der her sich dann auch bestimmt, wie die Natur zu diesem Zwecke sein soll.¹³ Die Vermengung beider Wertsphären verhindert nicht, dass Heideggers Anthropozentrismusvorwurf auch hier greift.

Tiefenökologische Ansätze haben sich stattdessen der abstrakten Wertebene angenommen. Sie wollen den abendländischen Horizont, der nur einige Menschenalter weit denke und allein menschliche Interessen be-

¹¹Vgl. McShane (2008).

¹²(Holland, 2008, S. 92)

¹³Letztendlich müssen sich aus diesem Ansatz überhaupt keine Folgen für unser derzeitiges Handeln ergeben. Denn wir können weiterhin entscheiden, dass etwa die physikalische Natur eines Flusses für ein lebenswertes Leben bedeutsamer ist, da sie sich durch einen Stausee in Elektrizität umwandeln lässt, als es die biologische Natur des Flusses mit seiner Flora, Fauna und kulturlandschaftlichen Prägung wäre, die zum entfernten Leben in der Stadt nichts beizutragen vermag.

rücksichtige, erweitern. Dazu propagieren sie unterschiedliche Werte wie etwa Diversität, Dezentralisierung, Selbstverwirklichung oder die Gleichstellung aller Lebewesen.¹⁴ Gemeinsam ist ihnen, dass sie den Verdacht nicht entkräften können, dass ihnen Diversität, Dezentralisierung usw. *nur deshalb etwas bedeuten*, weil ein solcher Wert die Funktion erfüllen würde, die Natur zu schützen. Man kann daher sagen, dass es sich hierbei eigentlich um abgeleitete Maximen handelt, die dazu dienen, bestimmte primäre Werte zu schützen – was freilich das Problem nicht löst, diese primären Werte zu begründen.

Dem Problem der Wertbegründung entheben sich biozentrische Ansätze von vornherein. Ihr Vorgehen kann daher als ein Extrem der akademischen Philosophie gelten. Sie argumentieren nicht *für* eine Sache, sondern setzen diese Sache schlicht als geltend und konzentrieren sich in der Folge nur noch darauf, Gegenargumente zu entkräften. Allgemein gehen sie davon aus, dass alles, was einen erkennbaren *Wert in sich* darstellt, moralische Berücksichtigung verdient, was konkret bedeutet, dass es das Leben selbst ist, das diesen *Wert in sich* darstellt.¹⁵

Ähnlich gegen anthropozentrische Ethiken ausgerichtet sind die so genannten lebenszentrierten Ansätze. Sie stellen das Wohlergehen eines Organismus, der seinen eigenen intrinsischen Wert hat, in den Mittelpunkt ihrer Argumentation.¹⁶ Hier ist allerdings darauf aufmerksam zu machen, dass sich die Rede von anthropozentrischen Ethiken lediglich auf solche bezieht, deren Wertesystem sich am menschlichen Wohlergehen orientiert. Das Problem der Wert-Schätzung durch den Menschen rückt erst gar nicht ins Blickfeld. Häufig wird sogar die Handlung der Wert-Schätzung bewusst zur argumentativen Grundlage. So kann im Extremfall gefordert werden, dass auch jegliche nichtbewusste Lebensform Gegenstand der Umweltethik sein muss, was damit begründet wird, dass der inhärente Wert einer Lebensform uns Bewunderung abnötigt und sich *genau deshalb* als objektive Eigenschaft erweist.¹⁷

Dieser Überblick zur Debatte zeigt, dass die zentralen Ansätze der *Environmental Ethic* stets in der einen oder anderen Form an ein Wertdenken und -schätzen gebunden bleiben. Dieser Trend hat sich auch in Arbeiten jüngeren Datums fortgesetzt.¹⁸ Die Umweltethik steckt gewissermaßen in

¹⁴Vgl. Naess (2008).

¹⁵Vgl. Goodpaster (2008).

¹⁶Vgl. Taylor (2008).

¹⁷Vgl. Regan (2008).

¹⁸Vgl. (Birnbacher, 1997, S. 8).

8. Umweltethik und Umweltethos

einer programmatischen Zwickmühle. Einerseits möchte sie keine Ethik *für* den Umgang mit der Umwelt sein, denn so stünde wieder der Mensch im Mittelpunkt, der sein Handeln auf seine Bedürfnisse hin koordiniert. Andererseits muss sie, um dies zu vermeiden, eine Ethik *der* Umwelt sein.¹⁹ Dies führt jedoch zu jener verkrampften Suche, irgendwo „dort draußen“ Eigenwerte entdecken zu müssen.

Diese Fixierung auf das Wertproblem bringt abgesehen davon, dass zwanghaft proklamierte Werte keinen Wert haben, noch andere Probleme mit sich. Denn die zu Tage geförderten Werte müssen zudem noch – man denkt in diesem Diskurs immer für die gesamte Menschheit – überkulturell und übergeschichtlich sein. Es zeichnet sich bereits ab, dass sich die *Environmental Ethics* zu einer Ontologie der Kontingenz als inkompatibel erweisen werden.

8.2. Die Umweltethik und Heideggers Kritik der Wertethik

Heideggers allgemeine Kritik wertethischer Ansätze lässt sich auch auf eine in diesem Modus betriebene Umweltethik anwenden. Sie erfolgt unter folgenden drei Gesichtspunkten:²⁰

- Gegen die Aufteilung der Philosophie in Disziplinen wendet Heidegger ein: Selbst wenn sich beispielsweise der Wert einer Sache objektiv klären ließe, so müsste zunächst von dieser Sache gesagt werden, was sie ontologisch ist. Die disziplinäre Behandlung philosophischer Fragen, die davon ausgeht, beispielsweise ethische und ontologische Fragen unabhängig voneinander klären zu können, ist eine historische Folge der Philosophie Platons und Aristoteles', philosophisch jedoch ist sie unsinnig.
- Durch die disziplinäre Trennung der Probleme werden einzelne Phänomene meist nur in der durch die Disziplin vorgegebenen Vergegenständlichungsweise aufgefasst, da ihr Bezug zu anderen Bereichen nicht mehr, ohne die Disziplin zu verlassen, hinterfragt werden kann. Als Vergegenständlichtem kann diesem Phänomen dann ein Wert addiziert werden.

¹⁹Vgl. (Foltz, 1995, S. 170).

²⁰Vgl. für das Folgende (Aurenque, 2001, S. 23 f.).

- In den Disziplinen herrscht der Primat des Theoretischen, der sich nicht am Gegebenen orientiert. Der Zugang zu Faktizität kann für Heidegger jedoch nur hermeneutisch vollzogen werden, nicht deduktiv rekonstruiert werden. Moral und Werte lassen sich nicht ableiten, nur verstehen. So wird verständlich „dass Heidegger die Moralität nicht positiv bewerten konnte, insofern ihr normativer Charakter *per se* keine Fraglichkeit erlaubt“. ²¹

Wenn sich Heidegger gegen das Denken in Maximen und Gesetzen ausspricht, dann ist dies allgemein gegen die Eigendynamik von professionellen Diskursen gerichtet, wie sie in der akademisch betriebenen Ethik herrscht. Dahinter steht der Konflikt zwischen lebensweltbezogenen Basisdiskursen und theoretischen Kommentardiskursen, ²² der auf die Frage zurückgeht, ob wir uns für normative Entscheidungen an der Faktizität einer kulturellen Welt orientieren sollen oder ob wir unsere moralischen Bestimmungsgründe aus abstrakten Maximen überkultureller Geltung erlangen. Die Frage wird besonders drängend bei Hegel, von ihm jedoch nicht zufriedenstellend beantwortet:

„Die Reflexionsbildung unseres heutigen Lebens macht es uns, sowohl in Beziehung auf den Willen als auch auf das Urteil, zum Bedürfnis, allgemeine Gesichtspunkte festzuhalten und danach das Besondere zu regeln, so daß allgemeine Formen, Gesetze, Pflichten, Rechte, Maximen als Bestimmungsgründe gelten und das hauptsächlich Regierende sind.“ ²³

Dies bedeutet auch, dass sich der Geist nur im Laufe seiner Reflexionsgeschichte selbst zum Problem wird, die Geschichte lässt sich also nicht philosophisch überspringen. Die Selbstentfaltung des Geistes ist daher auch eine Geschichte der Selbstverunsicherung. Allerdings federt Hegel diese wieder dadurch ab, dass er die Einzelnormen in Maximen überregionaler Bedeutung aufhebt. Heidegger hingegen wird gerade in der Selbstverunsicherung die normativen Kräfte eines zukünftigen Denkens erblicken.

²¹(Aurenque, 2001, S. 25 f.).

²²Vgl. Schwemmer (2005a), besonders in Bezug auf die Ethik, S. 224-228.

²³(Hegel, 1979, *Ästhetik I*, Band 13, S. 24)

8.3. Ethosdenken: Ein neues Weltverhältnis statt einer neuen Ethik

Wenn Heidegger sich im Humanismusbrief gegen Werte ausspricht,²⁴ bedeutet dies nicht, dass er diese *verneint*: Er steht mit seinem Ansatz vielmehr außerhalb des wertzentrierten Diskurses.²⁵ Heidegger bemerkt dazu, dass die binären Möglichkeiten von Verneinung und Bejahung logischen Paradigmen entspringen, die *im Voraus* festlegen, dass Diskurse nur einen zweiwertigen Entscheidungshorizont eröffnen: „Man meint mit Hilfe der viel berufenen Logik und Ratio, was nicht positiv ist, sei negativ ...“²⁶ Wenn Heidegger Werte weder bejaht noch verneint, dann muss er offensichtlich einen dritten Weg in Bezug auf das Wertproblem gehen.

Am Anfang dieses Weges steht die simple Feststellung, dass Werte einem je ereigneten kulturellen und geschichtlichen Hintergrund entspringen. Wir können uns also gar nicht gegenüber Werten verhalten, sondern nur gegenüber *als kontingent erkannten Werten*. Diese neue Haltung fasst Heidegger als *ἦθος*. Durch seine Übersetzung als *Aufenthalt* wird zudem der Bezug zur Faktizität klar: Wir sind umgeben von kontingenten Werten, innerhalb derer wir unseren endlichen Aufenthalt gestalten müssen. So wird klar, warum die Antwort in Bezug auf Werte nicht als Ja oder Nein ausfallen kann. Weder kann es darum gehen, sich strikt an die überkommenen Werte und Regeln zu halten, noch können diese einfach zurückgewiesen werden, da jedes Handeln auf Orientierung angewiesen ist. Vielmehr geht es darum, wie wir unsere endliche Lebensspanne *in Bezug auf dieses Gesamtproblem* gestalten, welche Form und welchen Ausdruck wir unserem Aufenthalt innerhalb der Kontingenz-Regionen verleihen. Innerhalb dieses Denkens ist die Kontingenz von Werten nicht ein Problem, das es zu beheben gilt, sondern sie motiviert geradezu das Ethos.

Statt von einer Ethik, die sich an nicht kontingenten Werten und Maximen orientieren will, sollte man daher besser von einem *Ethosdenken* sprechen.²⁷ Alternativ wurde aufgrund der starken Orientierung Heideggers an der Umweltproblematik vorgeschlagen, in Bezug auf diesen Teil seines

²⁴Vgl. (GA 9, S. 349).

²⁵Vgl. (Zimmerman, 2003, S. 73 f.).

²⁶(GA 9, S. 347)

²⁷Vgl. (Aurenque, 2001, S. 19). Entsprechend wäre das Moralische definiert als das, was jenem kontingenten Verständnishorizont nachgelagert ist. Vgl. ebenda S. 20–21.

Werkes von einer *Umweltphilosophie* zu sprechen.²⁸ In Kombination beider wollen wir von einem *Umweltethos* sprechen. Besonders deutlich hat Heidegger das Ethos in Bezug auf die moderne Technik ausgearbeitet, worauf wir unsere Beschreibung stützen wollen.

8.3.1. Ein Ethos gegenüber der technischen Welt: die Gelassenheit

Das Problem der Technik, wie es Heidegger sah, besteht darin, dass sie ein Medium der Kontingenzzreduktion ist.²⁹ Der technische Zugriff auf die Natur liefert die Interpretation dafür, was mit dem so Entdeckten zu tun ist, gleich mit: Gene, Moleküle, Atome, Materialeigenschaften usw. haben, auch wenn sie für den einzelnen Wissenschaftler interessant und faszinierend sein möchten, *in unserer technologischen Gesellschaft nur einen Sinn*, nämlich ihre Verwendung für menschliche Zwecke.

Der Technik wohnt gleichsam ein *Sinn* inne, der nicht vom Menschen in sie hineingelegt wurde: „So regiert denn in allen technischen Vorgängen ein Sinn ... den nicht erst der Mensch erfunden und gemacht hat.“³⁰ Dieser Sinn reduziert die Ambivalenz tradierter Naturauffassungen auf eine einzige *raison d'être*: Verwertbarkeit. Im Umgang mit der Technik wird dies selbst jedoch nicht explizit: „Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich“,³¹ was Heidegger auch als das *Geheimnis* bezeichnet.³² Nun ist diese Wendung kein klarer philosophischer Begriff, ja sie scheint ganz und gar das Gegenteil einer konzisen und distinkten Formulierung. Heidegger möchte mit ihr aber die Möglichkeit offenhalten, dass nach der hier beschriebenen Weise der technischen Kontingenzzreduktion *noch andere Arten eines kontingenzzreduzierenden Weltzugangs folgen können*. Beispielsweise erwähnt Heidegger die modernen Medien – seinerzeit Rundfunk und Fernsehen –, vermutet in ihnen aber nur „ein grobes Anfangsstadium“. ³³ Mit der

²⁸So hätte sich jede Umweltethik laut Foltz zunächst auf eine Umweltphilosophie zu stützen. Vgl. (Foltz, 1995, S. 173 ff.).

²⁹Heideggers Technikkritik ist genügend aufbereitet worden, so dass hier kein besonderes Exposé nötig ist. Soweit wir sehen, ist jedoch der Begriff der *Kontingenzzreduktion* noch nicht mit ihr in Verbindung gebracht worden.

³⁰(GA 16, S. 527)

³¹Ebenda. Hervorhebung entfernt.

³²Der Zukunftsbezug ist dem Geheimnis fest eingeschrieben: Das Geheimnis ist der „Bereich dessen, was sich uns verbirgt, und zwar verbirgt, indem es auf uns zukommt.“ Ebenda S. 528.

³³Ebenda S. 524.

8. Umweltethik und Umweltethos

digitalen Revolution ergeben sich ganz neue Fragestellungen in Bezug auf eine mögliche kontingenzreduzierende oder -produzierende Kraft technischer Medien. Prüfsteine zeigen sich zur Genüge, erwähnt sei nur die Frage, welchen Einfluss soziale Netzwerke auf unseren zwischenmenschlichen Umgang haben.

Obwohl somit das *Geheimnis* der Technik noch viel für uns bereithält, ist Heidegger bezüglich der Möglichkeit eines angemessenen Umgangs mit ihr optimistisch. Denn die technisch katalysierte Kontingenzreduktion, beispielsweise die Reduktion der Natur auf Vorhandenheit und Verwertbarkeit, ist keine Notwendigkeit. Der Mensch kann im besinnlichen Umgang mit der Technik ihre Vorteile für sich nutzen, ohne dass sein Weltverhältnis durch sie einseitig überformt wird:

„Aber wir können auch anders. Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, daß wir sie jederzeit loslassen. Wir können die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen [sc. unseren Bezug zum Sein zur Kontingenz] angeht. Wir können ‚ja‘ sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich ‚nein‘ sagen, insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns *ausschließlich* beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.“³⁴

Die Haltung der *Gelassenheit* ist dieses gleichzeitige Ja und Nein zur Technik: ja in Bezug auf ihren Nutzen und ihre lebensweltliche Notwendigkeit, welche die Technik als Mittel der materiellen Reproduktion hat, nein in Bezug auf ihre kontingenzreduzierende Suggestionskraft, welche die Technik als Entbergungsgeschehen ausübt. Mit dem Ethos der *Gelassenheit* hat Heidegger für diesen Problembereich plausibel gemacht, welche Bedeutung ein bewusstes Verhältnis zu Kontingenz hat und dass es keiner Wertsetzungen bedarf, die gleichsam als symbolischer Schutzzaun um die Natur gezogen werden. Die *Gelassenheit* gibt damit auch ein gutes Beispiel, wie sich Heideggers Denken jenseits partikularistischer oder universalistischer Ethiken bewegt.

³⁴Ebenda S. 527.

8.3.2. Der dritte Weg zwischen Partikularismus und Universalismus: Das Ethos als Haltung gegenüber Kontingenzen und Faktizität

Wir können nach diesen Betrachtungen kurz und knapp auf die Frage antworten, „warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat“:³⁵ *Die Ethik orientiert sich am Kontingenten, das Ethos an der Kontingenzenz*. Entsprechend geht dem Ethos die *Besinnung* voraus. Die Besinnung nimmt sich aus den waltenden Sinnverhältnissen heraus und sinnt deren Kontingenzenz nach: „Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.“³⁶ Obwohl Heidegger also keine Ethik oder Technikethik geschrieben hat, hat er doch mit der Idee der *Gelassenheit* ein Beispiel dafür gegeben, wie das Ethos gegenüber der technischen Welt aussehen kann.

Das heideggersche Ethos kann leicht als eine partikularistische Ethik missverstanden werden. Der *seynsgeschichtliche* Ansatz und die Beschreibung der Welt als Kontingenzenz-Regionen lassen den Eindruck entstehen, hier werde an der Geltung kultureller Einzelhorizonte festgehalten. Damit verträte Heidegger einen ethischen Partikularismus in Gegenposition zum Universalismus. Während Letzterer auf übergreifende moralische Normen abzielt, versucht der ethische Partikularismus für die Besonderheit der Situation und des Handelnden sensibel zu machen, so dass moralische Entscheidungen der Fülle und Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Handlungszusammenhangs gerecht werden.³⁷ Heidegger würde sich dann lediglich für eine stärkere *geschichtliche* Reflexion ethischer Motive einsetzen: „Thus, there is an importantly historical dimension built into this Heideggerian understanding of ethics. The ethical domain might also include an account of where our standards and practices come from, what guides the ways in which we make decisions in relation to ourselves and others, and a critical account of when and where these standards fall short of satisfying our evolving communal and individual needs.“³⁸ Ein strenger Partikularismus steht jedoch vor dem Problem, dass er *um die Kontingenzenz seiner Inhalte weiß, ohne dieser gerecht zu werden*. Gerade dies jedoch versucht der heideg-

³⁵Wenn wir diesen Titel Brandners nochmals neu und als Frage lesen. Vgl. Brandner (1992).

³⁶(GA 16, S. 520)

³⁷In dieser Linie sieht Lauren Freeman Heidegger. Vgl. (Freeman, 2010, S. 56).

³⁸(Freeman, 2010, S. 552)

8. Umweltethik und Umweltethos

gersche Ethos zu vermeiden und sucht einen Weg zwischen Universalismus und Partikularismus zu gehen.

Für unser Vorhaben eines Dialoges zwischen Ost und West erweist sich die Opposition aus einem weiteren Grund als wenig konstruktiv: Weder vom Universalismus aus noch vom Partikularismus aus lässt sich ein Gespräch zwischen dem abendländischen und dem japanischen Denken anfangen. Während der Universalismus alle partikularen Normen und Moralvorstellungen verneint, hat der Partikularismus keine Theorie darüber, wie ein gemeinsamer Dialog angesichts unterschiedlicher kultureller Hintergründe möglich ist. Trotzdem ist das interkulturelle Philosophieren meist immer noch von dieser Opposition bestimmt, wie auch die methodologische Reflexion der Japanologie.³⁹ Damit das interkulturelle Gespräch überhaupt aufgenommen werden kann, *muss* man – solange man in dieser Opposition denkt – das Problem ganz vorhersehbar zugunsten des Universalismus auflösen. Vielleicht würde es frischen Wind in die Diskussion bringen, hieße die neue Frage des interkulturellen Philosophierens mit Heidegger stattdessen: *Wie geht ihr mit der Kontingenz um? Wie verhindert ihr, dass sich das Kontingente als das schlechthin Gültige behauptet? Wie schafft ihr es trotzdem, die für das gesellschaftliche Leben notwendige Dauerhaftigkeit von Handlungsnormen herzustellen? Welche Rituale habt ihr, um die Balance zwischen zeitweiliger Geltung und Kontingenz neu zu finden? Worüber könnt ihr an euch selbst lachen?*

Mit Heideggers Ethos-Begriff ist ein Ansatz gegeben, der die Gegenüberstellung von Partikularismus und Universalismus vermeidet, indem er sie auf ein *neues Verhältnis zur Kontingenz* hin übersteigt. Klassische Ethiken lassen sich von hier aus rückblickend als Begründungsethiken beschreiben: Wir geben in ihnen ethische Gründe für normatives Handeln an, seien dies Werte, Maximen, Gesetze oder Normen. Heideggers Ethos ist eine antikonklusionistische Ethik, die normatives Handeln darin sieht, dass wir das Kontingente unserer Ansichten in unsere Entscheidungsfindung einbeziehen *und* dies auch von anderen verlangen. Unmoralisch im Sinne dieses Ethos der Kontingenz ist die Vergewaltigung der Kontingenz.⁴⁰

³⁹Für die Philosophie vgl. (Paul, 2008, S. 30-40), für die Japanologie etwa (Hijiya-Kirschner, 1988, S. 190 ff.), welche beide die Opposition zugunsten des Universalismus auflösen.

⁴⁰Autoren wie Gregor Paul argumentieren hingen immer noch in der alten Opposition von Partikularismus und Universalismus, wobei Paul Letzteren vertritt. Im interkulturellen Dialog sollen philosophische Universalien gewonnen werden, die dann in die global gültige Baumstruktur der philosophisch-systematischen Erkenntnis eingebaut werden können. Vgl. (Paul, 2008, S. 30-40). Dazu werden etwa humanistische Men-

Das heideggersche Ethos ist die Haltung der Abscheu gegen jegliche Komplexitätsreduktionen und das Setzen eines vermeintlich Nichtkontingenten. Peter Bieri hat einmal für diese moralische Sensibilität den Begriff der Phantasie ins Spiel gebracht: Sie ermöglicht das Durchspielen von Möglichem auf ein Zukünftiges hin, ein Spiel, das sowohl als Motiv als auch als Bedingung der Möglichkeit das Bewusstsein von der eigenen Kontingenz hat.⁴¹

Moralische Vorstellungen missachten die Kontingenz gleichsam in doppelter Hinsicht. Nach Heidegger ist das Seiende stets eine abgeleitete oder besonders zur Darstellung gebrachte Form eines nicht expliziten Gesamtzusammenhangs des Denkens. Dieses ohnehin kontingente Seiende wird dann in der moralischen Betrachtung *abermals kulturell codiert*. Diese beiden kontingenzmissachtenden Vorentscheidungen revidiert Heidegger und stellt „[d]ie Würde der Wahrheit des Seyns gegen den Vorrang des Seienden und den von ihm geduldeten und gebrauchten Nachtrag der ‚Seiendheit‘ (‚Idee‘ und ‚Wert‘)“.⁴²

Das Ethos ist jene Haltung, die zwar das doppelt kontingent gelagerte Seiende in seiner Faktizität akzeptiert und sich so in der lebensweltlichen

schenrechtskonzepte im China des 6. Jahrhunderts v.u.Z. gesucht. Vgl. (Paul, 2010, S. 236-259). Die werden dann auch gefunden, und zwar mit „der Geltung grundsätzlich falsifizierbarer empirischer Hypothesen ... wie zum Beispiel der der Naturgesetze“. Ebenda S. 255. Auch Josef Simon findet nicht zu einer neuen Haltung gegenüber der abendländischen Tradition: „Die europäische ‚westliche‘ Ethik beruht immer noch auf dieser ontologisch ausgerichteten Metaphysik. Sie fragt von diesem Ansatz aus nach der *dem Sein nach* ‚richtigen‘ Form des Zusammenlebens.“ (Simon, 2002, S. 27) Mit Heidegger würde man wohl kaum auf die Idee kommen, Kants kategorischen Imperativ noch so zu lesen, als sei dieser von der transzendentalen Deduktion reiner Verstandesbegriffe abhängig. Jedes aufgeklärte Denken wird in Kants Ethik doch vielmehr das Explizitmachen einer unser Denken ohnehin implizit bestimmenden Struktur sehen, auf die man sich unter bestimmten situativen Gesichtspunkten für seine ethische Argumentation stützen kann – genauso wie es das heideggersche Ethos beschreibt: Wir können nicht aus dem Kontingenten heraustreten, wir können uns aber kreativ zu ihm verhalten.

Der wesentliche Unterschied scheint darin zu liegen, dass die systematisch betriebene Philosophie ihre Universalität in Begründbarkeit sucht, während hermeneutische Ansätze, wie der Heideggers, von der *Nachvollziehbarkeit der Hermeneutik* in anderen Kulturen ausgehen. Letztere sind daher keinesfalls kulturellrelativistisch, denn die reflexive Selbstbetrachtung, mit Heidegger: *der Bezug zum Ereignis*, ist allen Kulturen möglich. Er macht das eigentlich „humanistische“ Wesen des Menschen aus. Dies wäre also wirklich die *conditio humana*, wie sie Heidegger versucht in seinem *Brief über den »Humanismus«* neu zu formulieren. (GA 9, S. 313-365)

⁴¹Vgl. (Bieri, 2005, S. 6).

⁴²(GA 66, S. 108)

8. Umweltethik und Umweltethos

Orientierung zunächst an das Bestehende hält, aber es misst dem Seienden keine absolute Geltung bei, sondern gebraucht es kreativ und erneuert es wenn nötig. In diesem Wissen und der damit verbundenen Haltung zum eigenen Sinnhorizont ist die Grundlage für einen Dialog der Kulturen zu sehen.⁴³

Günter Seubold hat eingewendet, dass Heidegger mit dem Ereignisdenken gerade jene kulturelle Differenz unterläuft, die er auf der anderen Seite mit seiner Sprachphilosophie geltend macht. So wohnen nach Heidegger die Europäer „in einem ganz anderen Haus“⁴⁴ als die Ostasiaten, und doch suggeriere die Rede vom Ereignis etwas, das vor jeder kulturellen Form liege, dass es einen gemeinsamen Nullpunkt der Kultur gäbe, einen Punkt jenseits der Differenz:

⁴³Nun ist dieses Wissen um den eigenen Sinnhorizont nicht erst etwas, das Heidegger mit seiner hermeneutischen Phänomenologie und späten Seynsphilosophie zu Bewusstsein gebracht hat. Ansätze hierfür finden sich in unterschiedlichsten Quellen verschiedener Kulturen. So kann beispielsweise Platons Vorbehalt gegen die Verschriftlichung und Kanonisierung seiner Lehren im Grunde ähnlich verstanden werden. Die unlebendige Schrift legt sich nämlich auf einen Ausschnitt fest, kann niemals antworten und das Gesagte in den ungesagten Horizont erweitern. Der Buddhismus kennt das Gleichnis von den Simsapa-Blättern. Als der Buddha um weitere Erläuterungen seiner Lehre gebeten wurde, hielt er einige Simsapa-Blätter hoch und bedeutete dem Fragenden, dass alles, was er sage, nur eine Handvoll Blätter sei, seine Lehre aber so groß wie der ganze Wald. (Hanh, 2001, S. 284 ff.) Auch Meister Eckehart verwies immer wieder darauf, dass sich seine Lehre nicht im Gesagten erschöpfe: „Denn, wahrlich, wer glaubt, Gottes mehr zu erlangen in Innerlichkeit, in Andacht und süßer Verzückung als beim Herdfeuer oder in dem Stalle, der tut wie einer, der seinen Gott nähme, ihm einen Mantel um das Haupt wände und ihn dann unter eine Bank schöbe.“ (Eckehart, 1979, S. 180) Denn wer Gott in einer bestimmten Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott. Töricht also, wer davon ausgeht, dass Gott nicht auch an profanen Orten anwese, etwa am Herd des Hauses als Ort der leiblichen Bedürfnisbefriedigung. Den entsprechenden Ausspruch Heraklits zitiert Heidegger im Humanismusbrief. Heraklit bittet die Fremden zu sich an den Backofen, indem er ihnen zuruft: „Auch hier nämlich wesen Götter an.“ (GA 9, S. 355.) Im Laozi heißt es „Der SINN, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige SINN. Der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name.“ (Wilhelm, 1952, S. 3) Dass Heidegger gerade im Humanismusbrief dieses Thema entfaltet und so an Laozi heranreicht, ist vielleicht nicht zufällig, beschäftigte er sich doch in jener Zeit bereits mit Laozi. Vgl. (Cho, 1993, S. 152 ff.). Diese griechischen, christlichen, indischen und chinesischen Quellen lassen in der Tat darauf schließen, dass wir in der *Selbsterkenntnis* darüber, wie Sinn, Verstehen und Kontingenz zusammenhängen, eine so fundamentale menschliche Fähigkeit sehen können, dass Heideggers Auszeichnung dieser Eigenschaft als *Wesen* des Menschen berechtigt erscheint. Auch wenn die erwähnten Ansätze letztlich noch nicht zum vollen Begriff der Kontingenz durchgestoßen sind.

⁴⁴(GA 12, S. 85)

„Heidegger glaubt sich nämlich mit der Struktur ‚Ereignis‘ und ‚einräumendes Nichts‘ am Indifferenzpunkt der östlichen und westlichen Kultur – am Indifferenzpunkt aller Kultur. Genau dort, wo er absolute Differenz betont, gelangt er – der Philosoph Hegel läßt den Denker Heidegger nicht los – zur absoluten Identität!“⁴⁵

Das heideggersche Ethos sucht seinen *Aufenthalt* jedoch nicht in einem solchen Nullpunkt der Kultur; dieser ist durchaus unerreichbar. Es akzeptiert vielmehr, dass der *Aufenthalt* nur im Kontingenten einer je geschichtlich einzigartigen Kultur geschehen kann. Der individuelle *Aufenthalt* ist jedoch nur dann *gut* und gelungen, wenn sich der Einzelne nach seinen Kräften aus der blinden Orientierung im Kontingenten – aus der *Seinsvergessenheit* – befreit und der Kontingenz nachdenkt. Man kann Heidegger durchaus so lesen, dass hiermit für das Individuum eine gewisse moralische Verpflichtung zur Reflexion formuliert ist – als Reaktion auf eine gedankenlose Zeit:

„Der heutige Mensch ist *auf der Flucht vor dem Denken*. Diese Gedanken-flucht ist der Grund für die Gedanken-losigkeit. Zu dieser Flucht vor dem Denken gehört es aber, daß der Mensch sie weder sehen noch eingestehen will. Der heutige Mensch wird diese Flucht vor dem Denken sogar rundweg abstreiten. Er wird das Gegenteil behaupten. Er wird – und dies mit vollem Recht – sagen, zu keiner Zeit sei so weit hinaus geplant, so vielerlei untersucht, so leidenschaftlich geforscht worden wie heute.“⁴⁶

Heideggers Ethoskonzept überwindet auf diese Weise die Opposition zwischen Partikularismus und Universalismus. Damit ist auch der Horizont auf eine interkulturelle Beantwortung der Umweltfrage hin geöffnet.⁴⁷ Mit der *Gelassenheit* hat Heidegger bereits beschrieben, wie ein solches Ethos

⁴⁵(Seubold, 1996, S. 99)

⁴⁶(GA 16, S. 519)

⁴⁷Auf diese Weise leistet Heidegger auch einen Beitrag zu der in Japan aufgeworfenen Frage, ob eine Umweltethik universalistisch sein muss oder ob es unterschiedliche lokale Ethiken geben kann. Während etwa Shūichi Kitō dafür plädiert, sich der theoretischen Betrachtungen zu entschlagen und eine Umweltethik im konkreten Brauchtum zu kreieren („ローカルな環境倫理を作り上げていくのが重要な課題なのである“ (Hirokazu, 2001, S. 171)), hält Yoshimoto Hirokazu mit Heidegger dagegen, dass jeder Standpunkt einer philosophischen Fundierung bedarf, wenn er nicht auch von

8. Umweltethik und Umweltethos

in Bezug auf die Umweltfrage aussehen kann. Indem sie für einen pluralistischen Perspektivismus eintritt, zeigt sie sich flexibel und anpassungsfähig im Umgang mit den unterschiedlichsten kulturellen Besonderheiten. Die *Gelassenheit* ist keine Haltung, die nur dem Abendland anstehen würde.

Dieses Konzept eines Ethos, das als Haltung gegenüber der Kontingenz von Selbst und Welt definiert ist, erinnert an Richard Rortys Ideal des *liberalen Ironikers*.⁴⁸ Liberal ist dieser Ironiker in der Ablehnung von Grausamkeit, ironisch ist seine Haltung gegenüber den eigenen als kontingent erkannten Glaubens- und Orientierungsmustern. An dieser Stelle ist nicht der Raum, Rortys Ideen weiter zu entfalten, jedoch wollen wir uns kurz verdeutlichen, inwieweit sich Rortys Kontingenzphilosophie von der Heideggers unterscheidet:

- Heidegger spricht stets von ‚dem Menschen‘ stellvertretend für alle Menschen, gleichsam von ‚der Menschheit‘, was letztlich dazu führt, dass er alle und keinen anspricht. Mit der Rede vom *liberalen Ironiker* hingegen geht Rorty über Heidegger hinaus, indem er verstärkt den Einzelnen in die Pflicht zur Reflexion nimmt: „I shall define an ‚ironist‘ as someone who fulfills three conditions: (1) She has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses, because she has been impressed by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books she has encountered; (2) she realizes that argument phrased in her present vocabulary can neither underwrite nor dissolve these doubts; (3) insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself.“⁴⁹ Rorty leitet also aus seiner sprachphilosophisch motivierten Kontingenzphilosophie normative Handlungsempfehlungen für den Einzelnen

der neuzeitlichen Modernisierungswelle weggeschwemmt werden soll. Ebenda S. 172. Denn letztlich seien auch Ansätze, welche in performativen Praxen eine Wiedervereinigung von Mensch und Natur anstreben, durch die Dichotomie von Kultur und Natur geprägt („文化と自然との伝統的な二分法が忍び込んでいるような印象を受けたからである“). Vgl. ebenda S. 174. Dies erzwingt notwendig eine höhere ontologische Perspektive, wie Heidegger sie vertrete. Hier ließe sich jedoch durch das Ethos-Konzept Heideggers vermitteln: Das Ethos akzeptiert durchaus, dass Praxen sich *der Form nach* immer im Kontingenten bewegen, verneint diese also nicht durch Werte einer universalistisch-ontologischen Position. Es würde eine Praxis suchen, die gerade die eigene Kontingenz zelebriert und hierdurch einen pluralistischen Perspektivismus gegenüber allem Seienden eröffnet.

⁴⁸Vgl. (Rorty, 1989, S. XV).

⁴⁹(Rorty, 1989, S. 73)

ab und lässt sie so für das Individuum konkret werden. Bei Heidegger vermisst man hingegen eine solche klare Positionierung.

- Zu fragen wäre, ob Rorty nicht noch zu viel sprachphilosophischen Ballast mit sich herumträgt. So scheint sein Begriff der Kontingenz vor allem dadurch definiert, dass für die Entwicklung von Sprache und Sprachspielen jegliches geschichtliches Telos zurückgewiesen wird. Damit wäre der Kontingenz-Begriff nur in *einer* Kontingenz-Region fundiert, während Heidegger zumindest programmatisch derer unbeschränkt viele denken und so spezifische nichtsprachliche Medialitäten abbilden kann. Zu prüfen wäre daher, ob hier nicht das sprachphilosophische Paradigma der analytischen Philosophie nachwirkt oder zumindest den Fokus bestimmt. Denn auch die Erläuterungen Rortys schließen an dieses an: Wahrheit ist in sprachlichen Formen abgelegt, sprachliche Formen ändern sich, wie der Pragmatismus behauptet, durch erfolgreiches Handeln. „[T]ruth is a property of linguistic entities, of sentences.“⁵⁰ Sie zu ändern bedeutet „to redescribe lots and lots of things in new ways, until you have created a pattern of linguistic behavior which will tempt the rising generation to adopt it, thereby causing them to look for appropriate new forms of non-linguistic behavior ...“⁵¹ Immerhin sind vorsprachliche Formen des Weltverhältnisses bei Rorty durch den Pragmatismus angebunden. Allerdings lassen Aussagen wie die folgende Zweifel daran, ob diese denselben Status haben wie die Sprache selbst: „[we] can only compare languages or metaphors with one another, not with something beyond language called ‚fact‘.“⁵²

Gewissermaßen widerlegt sich Rorty in diesem Punkt durch die Vielzahl der von ihm behandelten Themen selbst und beweist, dass sich die Figur des Ironikers grundsätzlich zu allen Formen sprachlicher und nichtsprachlicher Natur zu verhalten weiß. Die Nähe zu Heideggers Ethosdenken ist damit unverkennbar: *Beide betonen die normative Kraft der Kontingenz.*

Im Folgenden soll nun der *Begeisterung* Heideggers für das fernöstliche Denken und dessen Auseinandersetzung mit dem Nichts nachgegangen werden.

⁵⁰Ebenda S. 7.

⁵¹Ebenda S. 9.

⁵²Ebenda S. 20.

Teil II.

Begeisterung

9. Die Ontologie der Kontingenz und das Denken in Japan: Zur Möglichkeit eines Dialoges zwischen Ost und West

„Kultur ist schlechthin etwas Orientalisches, etwas Außereuropäisches und Übereuropäisches. Subjektivismus und Experiment ist dagegen das Europäische. Wir Europäer sind heute an den Rand der Größe und des Abgrundes gelangt ...“

RUDOLF PANNWITZ: Die Krisis der europäischen Kultur, 1917¹

Heidegger hat mit der Ontologie der Kontingenz den Subjektivismus nicht bloß überwunden, er hat auch mit dem Begriff des Ethos eine Idee geliefert, wie diese neue philosophische Weltsicht unserem Handeln normativ einzuschreiben wäre. Wenn das Abendland daher für die Überwindung der Subjektphilosophie nicht mehr auf das fernöstliche Denken angewiesen ist, so kann es sich doch vielleicht von dieser ein gesteigertes Kontingenzverhältnis anschauen.

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, dass wir uns zunächst die Fremd- und Selbstbilder vergegenwärtigen, welche bislang die interkulturelle Begegnung zwischen Japan und dem Westen bestimmt haben. Wir bezeichnen das Wechselspiel zwischen den verschiedenen Fremd- und Selbstbildern zweier Kulturkreise als hermeneutische Situation und versuchen ihre geschichtliche Entwicklung in diesem Kapitel nachzuzeichnen.

Der Dialog zwischen Japan und der abendländischen philosophischen

¹Zitiert nach (Pannwitz, 1921, zweiter bis vierter Band, S. 226). Orthographie und Interpunktion angeglichen.

9. Japan und die Ontologie der Kontingenz

Tradition besteht bereits seit mehr als hundert Jahren. Für uns sind dabei besonders diejenigen Rezeptionsstrukturen von Interesse, welche die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts prägten. Die hier auftretenden hermeneutischen Schwierigkeiten strahlen nämlich auf alles Darauffolgende aus – auch Heidegger stand unter ihrem Einfluss. Da jedoch eine Verständigung über diese Probleme nur in der Rückschau möglich ist, darf man Heidegger nicht blindlings zum Vorwurf machen, dass er diese Schwierigkeiten nicht antizipiert habe. Wohl aber muss man endlich die Frage stellen, *wie sehr Heidegger selbst unter dem Einfluss jener hermeneutischen Verzerrungen stand*. Ist dies geklärt, so können wir im folgenden Kapitel die verschiedenen japanischen Nichts-Konzeptionen betrachten.

9.1. Aufarbeitung der hermeneutischen Situation

9.1.1. Auf japanischer Seite: Die Japandiskurse und die Rezeption westlichen Denkens – Selbstbehauptung und Selbstkritik im Spiegel abendländischen Geistes

Auf der Seite Japans haben die sogenannten *Japandiskurse* (bspw. 日本人論, 日本文化論 *nihonjinron*, *nihonbunkaron*) versucht, spezifisch japanische Selbst- und Welterfahrungen zu explizieren und so einen Sonderstatus der japanischen Kultur zu begründen.² Sie haben „vor allem das

²Ein besonders grotesker Auswuchs des antimetaphysischen, genauer antisubjektphilosophischen Diskurses stellt der Tokio-Diskurs (東京論 *tōkyō-ron*) der 1980er-Jahre dar. Hier wurde Tokio als Stadt ohne Zentrum, als sich unendlich perpetuierende Gleichförmigkeit, gleichsam als entsubjektivierte Entität aufgefasst. Dieses Bild hat man der barocken Stadt entgegengestellt, deren sternförmig zusammenlaufende Straßen geradezu exemplarisch das Subjekt verkörperten. Vgl. (Berque, 1996, S. 201). Aufgegriffen wurde es nicht nur von Roland Barthes, sondern auch in jüngerer Zeit von dem Koreaner Byung Chul-Han, der die Leere der fernöstlichen Stadt der metaphysischkonzentrischen westlichen Stadt gegenüberstellt. Vgl. (Han, 1999, S. 7-9). Die Metapher scheint so eingängig, dass sie immer wieder aufgegriffen wird. Auch bei zeitgenössischen japanischen Philosophen wie Hiroshi Ichikawa finden sich Abwandlungen ihrer. Vgl. (Kobayashi, 2003, S. 122 f.). Was hier aus akademischer Sicht als postmoderne Stadtarchitektur *avant la lettre* gefeiert wird, ließe sich jedoch problemlos anders deuten. Die Subjektlosigkeit Tokios wäre dann nicht viel mehr als Planlosigkeit. Ein Eindruck, der sich dem unvoreingenommenen Betrachter meist ganz von selbst aufdrängen wird. (Pörtner, 2002, S. 61-62) Aber auch japanische Beobachter finden die Plan- und Konzeptlosigkeit der sich ins Unendliche ausdehnenden Megacity augenfällig. Vgl. etwa (Maruyama, 1988, S. 63).

Verhältnis von vormodern und modern in der japanischen Kultur zum Thema. Sie betreiben die Interpretation der Moderne, indem sie die Vormoderne an eine theoretische Sprache anschließen. Dabei sind sie von einer doppelten Differenz bestimmt: Differenz gegenüber der abendländischen Kultur und Differenz von Tradition und Moderne der japanischen Kultur selbst³. Dabei ist zu bedenken, dass der Westen ‚seine‘ Moderne vor allem über den Universalitätsanspruch definiert hat, was dazu führte, dass die anderen paradoxerweise gerade durch diesen Universalitätsanspruch der abendländischen Moderne zu Fremden wurden; ein Ausschluss, der auf die Selbstinterpretation dieser Kulturen abgefärbt hat.⁴ Die Selbstverständigung über das Eigene geschah also in Japan unter Verwendung westlicher Begriffe, Philosopheme und Theorien. Wenn Heidegger fordert, dass die kritische Vergegenwärtigung des Eigenen, die „Erörterung der hermeneutischen Situation“, die Vorbedingung für ein Verstehen des Fremden ist⁵, dann zeigt sich im Falle Japans eine besondere Komplexität, da hier nämlich die beiden Vorgänge der Selbstverständigung und der Fremdverständigung zusammenfallen, so dass „die kulturelle Identität Japans ... aus den Zwischenräumen zwischen der modernistischen Identifikation mit dem Westen und der traditionalistischen Suchbewegung nach dem Eigenen in der Vergangenheit“ hervorging.⁶ Dies hat auf japanischer Seite zu besonderen Schwierigkeiten geführt.

Irmela Hijiya-Kirschnereit kommt ein besonderer Verdienst zu, da sie immer wieder hierauf verwiesen hat, indem sie auf unterschiedlichste Weise die Frage nach Japans Verhältnis zur Moderne und zu einer möglichen Überwindung der Moderne gestellt hat. Dabei unterstreicht sie die „kultur-chauvinistische[n] Töne“, von denen etwa das bekannte Zusammentreffen von Intellektuellen zur „Überwindung der Moderne“ (近代の超克 *kindai no chōkoku*) geprägt war.⁷ „Moderne“ stand damals allgemein für den Westen, während ihre Überwindung vor allem darin gesehen wurde, dass eine neue Weltordnung unter Japans Führung errichtet werden sollte.⁸ Der Gedanke hatte keine eigentlich militärische Dimension, sondern bezog sich mehr auf die geistesgeschichtliche Idee, dass Europa mit seinen Begriffen von Individualismus, Subjekt und Rationalität ein Endstadium erreicht ha-

³(Heise, 1989, S. 67)

⁴Vgl. (Shimada, 2007, S. 11).

⁵Vgl. (Thurnher, 1993, S. 138).

⁶(Shimada, 2007, S. 12)

⁷Vgl. das Vorwort der Herausgeberin (Hijiya-Kirschnereit, 1996, S. 11). Das Symposium fand 1942 statt.

⁸Ebenda S. 11.

9. Japan und die Ontologie der Kontingenz

be. In den 1980er-Jahren trat an die Stelle einer „Überwindung“ der Moderne der Begriff der „Postmoderne“. Mit ihm konnte die Selbstdiagnose nun lauten, Japan sei immer schon dort angekommen, wo der Westen erst hinwolle – Japan sei seinem Wesen nach immer schon postmodern und wie der Buxtehuder Igel im Wettlauf mit dem Hasen bereits am Ziel.⁹ So äußert sich auch Maruyama, der beobachtet, „daß Theorien von hohem Abstraktionsniveau unerwartet unseren in alten Gewohnheiten wurzelnden, alltäglichen Lebensgefühlen entsprechen. Nur allzu oft stimmt das, was in Europa Ausdruck eines verzweiferten Widerstandes gegen die eigene zähe Tradition war, hier umgekehrt mit ganz ‚normalen‘ Vorstellungen überein, oder das neuste ausländische Erzeugnis fügt sich problemlos in das eigene geistige Vorratslager ein“.¹⁰ Diese Selbstüberschätzung hat auch die Fähigkeit der Japaner zur Selbstkritik beeinträchtigt: „Was auf japanischer Seite das Gespräch erschwert, ist die überaus große Empfindlichkeit gegen Kritik, die man als Mangel an Souveränität zu deuten geneigt ist“, findet Hijiya-Kirchnereit.¹¹

Hans Peter Liederbach hat insbesondere für den philosophischen Diskurs untersucht, wie sich die Japandiskurse auf die Rezeption westlichen Wissens ausübten. Auch er kommt zu dem Schluss, dass sie sich für eine unvoreingenommene Rezeption westlichen Denkens als hinderlich erwiesen haben.¹² Vor allem an den philosophischen Diskursen zeigt sich ihm ein dem „Gespräch zwischen den Kulturen abträgliche[r] Gestus der Selbstbehauptung“.¹³ Diese vermeintliche Selbstbehauptung erschöpft sich teils sogar im Ablehnen des Fremden, *noch bevor dieses überhaupt richtig verstanden wurde*.

In Bezug auf die Kritikfähigkeit seiner Landsleute hat Mishima Ken'ichi auf das Dilemma hingewiesen, vor dem japanische Intellektuelle lange Zeit standen: Einerseits fühlen sie sich in ihrer Arbeit dem Wohl des Kollektivs verpflichtet, andererseits führt das Leben als Intellektueller zu einem Individualisierungsprozess gegenüber dem Kollektiv. In dieser „dialektischen Wippe“ sieht Ken'ichi die japanischen Diskurse über Europa und Japan angesiedelt.¹⁴ Eine Folge davon ist, dass die Rezeption des Fremden immer

⁹Ein Bild, das sowohl Kirchnereit als auch Burghart Schmidt benutzen. Vgl. (Hijiya-Kirchnereit, 1996, S. 13-15), dort die Anmerkung.

¹⁰(Maruyama, 1988, S. 31)

¹¹(Hijiya-Kirchnereit, 1988, S. 188)

¹²Vgl. hierzu die kritische Analyse Liederbachs (Liederbach, 2001, Kapitel 1, *Zur Rezeptionsstruktur des Denkens in Japan*).

¹³(Liederbach, 2003, S. 39) Details und Beispiele dort.

¹⁴Vgl. (Ken'ichi, 1996, S. 86). Leider relativiert Ken'ichi seine eigene These über Gebühr

wieder umschlägt in die Behauptung, dies alles sei in der japanischen Kultur immer schon da gewesen, man könne sich also getrost auf die eigene Kultur zurückziehen: „Die Paradoxie solch eigenartiger und befremdend klingender Selbstbehauptung, bei der mit heteronomen Kriterien die Aufwertung des Eigenen versucht wird, liegt auf der Hand. Versuchen dieser Art liegt eine Einstellung zugrunde, die ich als einen *heteronom geleiteten Ethnozentrismus* bezeichnen möchte.“¹⁵

Betrachtet man die jahrhundertelange starke Prägung Japans durch fremde Kulturen, so kann man letztlich mit Befu Harumi daran zweifeln, ob überhaupt sinnvoll von „dem Japanischen“ gesprochen werden kann. Denn trotz seiner starken geographischen Isolation stand Japan zunächst Jahrhunderte unter chinesischem und anschließend unter massivem westlichem Einfluss. Somit stellt sich die Frage, was überhaupt noch übrig bleibt, subtrahiert man beide Einflussphären von „dem Japanischen“.¹⁶ Trotzdem wurde – besonders unter westlichem Einfluss – an einem Selbstbild vom „rein Japanischen“ gearbeitet, beispielsweise im Diskurs um den Shintō.

Dies alles konnte für die Rezeption der japanischen Kultur im Westen nicht folgenlos bleiben. Der sogenannte Selbstorientalismus prägte auch das Bild westlicher Beobachter, die sich kritiklos auf japanische Selbstausagen verließen.

9.1.2. Auf westlicher Seite: Aufbruch zu einem neuen geistigen Kontinent – das Land der Japaner mit der Seele suchend

Ethische Diskurse haben sich dort, wo sie nicht argumentativ geführt wurden, immer wieder durch utopische Projektionen artikuliert. Beispiel-

dadurch, dass er darauf hinweist, auch den Europäern ginge es in ihren hermeneutischen Studien des Fremden allein darum, aus diesen kulturelles Kapital für den Eigengebrauch zu schlagen. Gewiss, wer den anderen besser versteht als dieser sich selbst, der kann sich wie aus einem Baukasten nützliche Denkschablonen aussuchen. Richtig ist auch, dass man überall einer „Hermeneutik der Selbstbestätigung und Selbstbehauptung“ begegnet. (Ebenda S. 91) Allerdings vernachlässigt diese Sicht die besondere Kränkung, welche Asien als Ganzes durch die technische und wirtschaftliche Überlegenheit Europas erfahren hat, eine Kränkung, die als Hauptmotiv für das Entstehen genannter Formen der Selbstbehauptung angesehen werden kann – wenn man schon nicht auf dem Gebiet des Materiellen bestehen kann, so will man zumindest geistig mit wehenden Fahnen untergehen.

¹⁵(Ken'ichi, 1996, S. 86) Hervorhebung hinzugefügt.

¹⁶Vgl. Harumi (2009).

9. Japan und die Ontologie der Kontingenzen

haft hierfür ist der Griechenland-Diskurs des bürgerlichen Zeitalters, in welchem die Antike zum „geistigen Kontinent“ wurde.¹⁷ Das Bild kalkweiß-er edler Götter, welches so gezeichnet wurde, war dem Sinn nach vielmehr normativ für die eigene Gegenwart, als dass es im Sinne der Geschichtswissenschaft deskriptive Geltung hätte beanspruchen können. Nach dem polychromatischen Schock, durch welchen edle Einfalt und stille Größe den Anstrich bunten Orientalismus' bekamen, war es Nietzsche, der mit seiner barbarischen Frühantike letztendlich einen Schlussstrich unter diese historisch einmalige Form des utopischen Denkens zog.¹⁸

Aber das utopische Denken hat damit nicht einfach sein Ende gefunden. In einer einzigartigen Transition suchte es sich einen neuen Gegenstand, der seinem Projektionsbedürfnis gerecht werden konnte. Mit einem feinen Gespür dafür, dass die Konstruktion von Gegenwelten, die uns normativ in Anspruch nehmen, nicht nur entlang zeitlichen, sondern auch entlang räumlichen Achsen möglich war, fiel der Blick schließlich auf Asien, den unbekannten Kontinent. Hier war die Distanz groß genug, um aus dem tatsächlichen einen geistigen Kontinent zu machen. „Jawohl, wir fuhren nach Asien, und Asien war nicht ein Weltteil, sondern ein ganz bestimmter, doch geheimnisvoller Ort ...“, so Hermann Hesse.¹⁹ Entsprechend klingt auch manch akademische Literatur wie ein euphemistischer Reiseführer, der in den unentdeckten Kontinent mit einer „Sprache der Offenbarung“ einführt.²⁰

Diese Asien-Begeisterung hatte ihre Blütezeit in den Jahren von 1890 bis 1925 und brachte eine ganze Publikationslandschaft hervor.²¹ Beispielsweise hätte Heidegger 1930 auf rund 50 verschiedene Übersetzungen des Dao-dejing in europäischen Sprachen zurückgreifen können.²² Ebenso traf das Buch Zhuangzi, wenn auch mit einiger Verzögerung, auf großes Interesse, konnte doch das Verhältnis zur Natur und die kritische Haltung gegenüber der Technik – wie sie in der Parabel vom Ziehbrunnen entdeckt wurde – nach dem ersten Weltkrieg leicht an eine kulturpessimistische Geisteshaltung angeschlossen werden.²³

¹⁷(Reschke, 2004, S. 143 ff.)

¹⁸Vgl. ebenda.

¹⁹Zitiert nach (Hsia, 1981, S. 68).

²⁰(Kracht, 1980, S. XII)

²¹Vgl. (Schuster, 1977, S. 5).

²²Vgl. ebenda S. 148.

²³Die Stelle lautet: „子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搢搢然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「奈何？」

Es waren vor allem Hofmannsthal und Pannwitz, die versuchten, die fernöstlichen Klassiker zu deuten und für ihre Zeit nutzbar zu machen. Sie waren fasziniert von Asien, das bei ihren geringen Kenntnissen fernöstlicher Kultur mehr ein Wunschbild denn ein Abbild der Wirklichkeit sein musste. Zudem umgaben sie sich mit japanischen und chinesischen Konservativen, deren Japan- und Chinabild ebenfalls in der Utopie eines vergangenen Zeitalters bestand²⁴ – als eine idealistische Antwort auf die materielle Übermacht der westlichen Kultur. Autoren wie Döblin, Klabund und Feuchtwanger setzten sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mit fernöstlichem Gedankengut auseinander und schmückten ihre Werke mit sinngemäßen Zitaten, die sie den frisch verfügbaren Übersetzungen entnahmen. Auch Heidegger war dieser Asien-Begeisterung erlegen, hat er doch „das Bezaubernde der japanischen Welt ... erfahren, das in das Geheimnisvolle entführt“, wie er seinen imaginären japanischen Gesprächspartner wissen lässt.²⁵

Die Gegenwelt des Asiatischen kam durch zwei Dinge zustande: Erstens war sie eine *Gegenwelt*, wurde also so entworfen, damit sie dem Abendländischen entgegengehalten und mit ihm kontrastiert werden konnte. Zweitens war sie eine *Gegenwelt*, basierte also auf einer starken Verallgemeinerung, die daran zu erkennen ist, dass ganz allgemein von „dem Asiatischen“

曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如洸湯，其名為槲。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師：『有機械者必有機事，有機事者必有機心。』機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢矍然慚，俯而不對。（Zhuangzi, 2012, Kapitel 天地）James Legge übersetzt 1891 die Antwort des Gärtners, der sich weigert, einen Ziehbrunnen zu nutzen, wie folgt: „I have heard from my teacher that, where there are ingenious contrivances, there are sure to be subtle doings; and that, where there are subtle doings, there is sure to be a scheming mind. But, when there is a scheming mind in the breast, its pure simplicity is impaired.“ (Ebenda) In Richard Wilhelms teils tendenziöser Übersetzung von 1923 spiegelt sich an dieser Stelle sehr gut der kulturpessimistische Nachkriegsgeist, wenn es stattdessen heißt: „Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dem geht die reine Einfalt verloren.“ (Zhuangzi und Wilhelm, 1972, S. 135-136) Für die Rezeption der Parabel des Ziehbrunnens vgl. (Schuster, 1977, S. 157-158).

²⁴Vgl. (Schuster, 1977, S. 159 ff.).

²⁵(GA 12, S. 99) Bemerkenswert an dieser Aussage sind zwei Dinge. Erstens, dass Heidegger diese „Erfahrung“ im Lichtspielhaus machte, als er den Film „*Rashomon*“ sah; soweit wir sehen, hat Heidegger nie reflektiert, wie sehr sein eigenes Japanbild medial vermittelt war. Zweitens, dass es sich hierbei nicht bloß um schmeichelhafte Rhetorik gegenüber seinem Gesprächspartner handelt – immerhin ist der Dialog erfunden.

9. Japan und die Ontologie der Kontingenz

oder „dem Fernöstlichen“ gesprochen wurde. Aber schon die etwas genauere Rede von „dem japanischen Denken“ suggeriert eine Einheitlichkeit der Geistes Traditionen, die so nicht bestand. Besser wäre es daher, statt vom „japanischen Denken“ vom „Denken in Japan“ zu sprechen.²⁶ Diese Vorsicht trägt dem Umstand Rechnung, dass sich in Japan niemals ein einheitliches System des Denkens etabliert hat, das vermochte, die unterschiedlichen Vorstellungen der verschiedenen Epochen der japanischen Geschichte synthetisch zur Einheit zu bringen.²⁷ Es kann daher im folgenden Kapitel für uns nur darum gehen, einzelne Begriffe, wie den des Nichts, in ihrer jeweils unterschiedlichen Ausprägung auf ihre Anschlussfähigkeit bezüglich der heideggerschen Philosophie hin zu überprüfen – die Formel „Heidegger und das japanische Denken“ ist unter allen Umständen zu vermeiden.

Insgesamt lässt sich zwischen Japan und dem Abendland folgende paradoxe Situation beobachten: Einerseits ist man sich über die gegenseitige Fremdheit bewusst und unterstreicht, dass Dialog und interkulturelle Annäherung großen Fingerspitzengefühls bedürfen. Andererseits hat dies keineswegs zu einem hohen Niveau methodologischer Selbstreflexion geführt.²⁸ Vielmehr hat die beschworene Fremdartigkeit häufig als Entschuldigung dafür gedient, zunächst nur „erste Annäherungen“ zu probieren. Meist sind es daher diese „ersten Annäherungen“, in denen sich die Autoren ihre eigenen Klischees lediglich vor den Augen des Publikums bestätigen – Vorurteile übrigens auch gegenüber der eigenen Tradition, wie wir später sehen werden.

Auf westlicher Seite trifft man daher in diesem Zusammenhang immer wieder auf bestimmte Interpretationsmuster, die, im Zeichen eines falsch verstandenen „hermeneutischen Wohlwollens“ stehend, zu krassen Verzerrungen führen. Dies sei kurz anhand zweier Beispiele gezeigt.

Um Rückschlüsse auf metaphysisches oder nichtmetaphysisches Denken zu ziehen, wird in diesem Zusammenhang gerne auf grammatische Strukturen oder Idiome westlicher respektive fernöstlicher Sprachen zurückgegriffen. Sind entsprechende Begriffe vorhanden, durch welche metaphysische Vorstellungen ausgedrückt werden, sollen sie als Beleg für ein metaphysisches Denken dienen. Wenn beispielsweise Heidegger die abendlän-

²⁶Vgl. (Liederbach, 2001, S. 15) und (Paul, 1993, S. 14). Natürlich haben auch wir diese Wendung benutzt, jedoch nur um den *programmatischen* Verlauf unserer Untersuchung zu skizzieren, nicht jedoch dort, wo es um die *inhaltliche* Auseinandersetzung geht.

²⁷Vgl. (Maruyama, 1988, S. 23). Wenn überhaupt eine Kontinuität im japanischen Denken gesehen werden soll, dann nicht in den Inhalten, sondern in der Art und Weise der Rezeption, wie Muruyama darlegt. Vgl. S. 28 ff.

²⁸Vgl. dazu etwa die exemplarischen Untersuchungen von Hijiya-Kirschnereit (1988).

dische Metaphysik als *Stellen*, *Gestell* und *Vorstellen* kritisiert,²⁹ wird darauf hingewiesen, dass für das deutsche Wortfeld des „Stellens“ keine Übersetzung im Japanischen existiert. Nun wird jedoch daraus geschlossen, dass sich diese „abendländisch-europäische Erfahrung des Seins [als Stellen] ... auf dem Hintergrund der japanischen ... Weltbezüge und Wirklichkeitsverhältnisse nicht nachvollziehen“³⁰ lässt und folglich eine Metaphysik des Stellens in Japan nicht existiere. Dieser Vergleich ist schief. Denn auch wenn Heidegger dies selbst nie aufgefallen ist: Bei dem Begriff des Stellens handelt es sich um einen *Reflexionsbegriff* zur Beschreibung abendländischer Weltverhältnisse. Wenn dieser im Japanischen keine Entsprechung hat, müsste also vielmehr darauf geschlossen werden, dass die *Reflexion* auf das Wesen des technischen Weltbezuges hier nur schwer möglich ist.³¹ Dass die deutsche Sprache jenes besondere Sprachfeld des Stellens bereitstellt, ermöglichte Heidegger erst, das Phänomen entsprechend zu fassen.³² Diese Schwäche der japanischen Sprache wurde in der Heidegger-Literatur immer wieder übergangen und sogar ins positive verkehrt: Wo es kaum Begriffe zur Abstraktion gab, da konnte auch keine Metaphysik sein, dachte man.³³ Wenn beispielsweise festgestellt wird: „Zum ethischen Problem der

²⁹Diese Ausrichtung auf das Stellen ist der Hauptgrund für das erneute Aufrollen des Themas durch Weinmayr. Vgl. das Vorwort in Weinmayr (1991).

³⁰(Weinmayr, 1991, S. 290.)

³¹Diese Kritik wäre an Heidegger auch in anderer Hinsicht zu üben: Manövriert er sich doch selbst häufig ins Abseits mit seinen rückhaltlosen Versuchen, an vorthoretisches Denken anzuknüpfen, die allerdings selbst auf ein geschultes theoretisches Denken angewiesen sind. Vgl. (Pöggeler, 1987, S. 73).

³²Diese Erkenntnis gilt in umfassender Weise: Die Entdeckung des Ereignisses und des Nichts verlangt nach kulturellen Formen der Darstellung. Erst sie ermöglichen uns, gegenüber dem so Erkannten einen reflexiven Abstand zu gewinnen. Auch die Erlösungslehren des Ostens sind auf Formen der Verobjektivierung angewiesen, die zu leugnen selbstwidersprüchlich wäre: „Nun aber ist, deiner selben Lehre nach, diese Einheit und Folgerichtigkeit aller Dinge dennoch an einer Stelle unterbrochen, durch eine kleine Lücke strömt in diese Welt der Einheit etwas Fremdes, etwas Neues, etwas, das vorher nicht war, und das nicht gezeigt und nicht bewiesen werden kann: das ist deine Lehre von der Überwindung der Welt, von der Erlösung,“ lässt Hesse seinen Protagonisten zu Buddha sagen. (Hesse, 1922, S. 38) Darin spricht sich auch eine gewisse Enttäuschung Hesses zum Reflexionsstand des Buddhismus aus. Zwar muss man zur Verteidigung des Buddhismus sagen, dass die Frage durchaus gestellt wurde, warum wir denn überhaupt üben müssen, um erleuchtet zu werden, wo jeder von uns immer schon der Buddha selbst ist. Die Antwort des Buddhismus kommt jedoch nicht an die zuvor vorgestellten kulturphilosophischen und anthropologischen Betrachtungen Plessners und Cassirers heran.

³³Ebenso fragt man sich, wie Japan, das nach Weinmayr heute immer noch keinen Begriff des Stellens habe, ohne einen unreflektierten stellend-herausfordernden Zugriff

9. Japan und die Ontologie der Kontingenzen

Werte äußerte sich Heidegger ... in seiner Kritik der rechnenden und berechnenden Komponente im Wort ‚Wert‘. In der japanischen Sprache kann demgegenüber eine solche Kritik nicht geführt werden“, dann geschieht dies nicht, um dem Grund dieser Unfähigkeit nachzugehen, sondern um aus der Not eine Tugend zu machen. Die Kritik kann vermeintlich deshalb nicht geführt werden, „da das japanische Wort dafür mehr den Sinn des Verehrungswürdigen enthält, und damit dem Heideggerschen Gedanken des Heiligen und der Würde ziemlich genau entspricht“, ³⁴ also immer schon einen nichtmetaphysischen Standpunkt repräsentiere.

Ein damit zusammenhängendes Schema besteht darin, Termini der abendländischen Metaphysiktradition bei der Übersetzung östlicher und fernöstlicher Klassiker so in den Text einzuschleusen, dass diese an der Stelle auftauchen, wo der Autor sich kritisch und ablehnend verhält. Beispielsweise lesen wir mit Erstaunen alte Sutren, in denen es angeblich heißt: „Die Seienden existieren nie an sich selbst. Wenn man auf welche Weise auch immer nach ihrer *Substanz* suchen will, ist diese doch nie zu begreifen.“³⁵ Quod erat demonstrandum: Im fernöstlichen Denken ist „die Substanz“ schon immer abgelehnt worden. Und das obwohl ihr Konzept sich völlig unabhängig davon in der griechischen Antike entwickelt hat. Nicht selten bringt man auf diese Weise abendländische Begriffe in Texte fernöstlichen Ursprungs ein, um die eigene kritische Geisteshaltung im Fremden bestätigt zu finden. Eine solche selbst gemachte Fremde hat keinen Wert. Selbst wenn in ihr ähnliche metaphysische Begriffe existiert haben sollten, so dass die Übersetzung ein gewisses Recht hätte, diese mit den abendländischen gleichzusetzen, müssten daraus gänzlich andere Schlüsse gezogen werden. Denn wären sie nicht zunächst ein Beweis dafür, dass das Substanz-Konzept sich auch in nichtwestlichen Gesellschaften entwickelte und eine nichtsubstantialistische Weltauffassung *erst als Ergebnis einer reflexiven Selbstprüfung des eigenen Denkens zustande gekommen ist* – dann wäre eine präreflexive und ursprüngliche Seinsverbundenheit ein Unding und es müsste jede Kultur, ob in Ost oder West, durch die Metaphysik hindurch, um zu einem nicht seinsvergessenen Dasein zu finden.

auf Natur- und „Menschenmaterial“ Anfang des 20. Jahrhunderts zur militärisch-industriellen Großmacht werden konnte.

³⁴Beide Zitate (Abbondanza, 1989, S. 93).

³⁵Zitiert nach (Weinmayr, 1991, S. 291). Hervorhebung vom Autor. Solche Sätze finden sich zahlreich in Übersetzungen aus dem Japanischen, Chinesischen und Sanskrit.

9.2. Ähnlichkeiten in Heideggers Denken zu den angezeigten hermeneutischen Vorentscheidungen

Das Umfeld, in dem sich Heidegger bezüglich des fernöstlichen Denkens zu orientieren versuchte, lässt sich in drei Bereiche aufteilen:

1. den Asien-Hype zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der Kunst und Literatur prägte und Asien als Projektionsfläche für die eigenen Sehnsüchte und Phantasien nutzte.
2. jenes falsch verstandene hermeneutische Wohlwollen, das die akademischen Diskurse bestimmte und dem mehr daran gelegen war, „das ganz Andere“ zu der eigenen im Verfall begriffenen Kultur zu finden, als sich in kritischer Distanz mit Stärken und Schwächen dieses Anderen zu befassen.
3. die Japaner selbst, deren Identitätskrise beim Kulturkontakt mit dem Westen ihre Blüten in den Japandiskursen trieb und viele japanische Selbstzeugnisse bestimmte.

Heideggers Vorstellungen über Japan und Asien müssen daher stets im Lichte dieser hermeneutischen Situation gesehen werden.³⁶ Um dies anhand eines Beispiels durchzuführen, eignet sich nichts besser als das berühmte, aber fingierte Gespräch Heideggers mit einem Japaner über die Sprache.³⁷

Wie bereits erwähnt haben sich sowohl in Ost als auch West sprach- und etymologiegestützte Plausibilisierungen einer spezifisch japanischen Denkungsart großer Beliebtheit erfreut.³⁸ Der Psychologe Takeo Doi etwa sieht die Besonderheiten japanischer Sozialisierung, besonders die zwischenmenschlichen Abhängigkeitsverhältnisse, in dem, was er *amae* (甘え)

³⁶Der *Tod des Autors* (Barthes/Foucault) gilt auch für Heidegger, besonders aber in dieser Hinsicht.

³⁷Vgl. GA 12, „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“. Wir nehmen natürlich an, dass es sich bei dem Fragenden um Heidegger handeln soll.

³⁸Dazu auch (Hijiya-Kirchnereit, 1996, S. 18-20).

9. Japan und die Ontologie der Kontingenz

nennt. Als Beweis dient ihm das Bedeutungsfeld rund um dieses Wort, welches so in anderen Sprachen nicht zu finden sei.³⁹

Ein Verfahren, das in ähnlicher Form auch Heidegger in seiner Dialogschrift anwendet. Die Frage, was „Sprache“ auf Japanisch heiße, lässt er sich von seinem imaginären japanischen Gesprächspartner mit „Kotoba“ (言葉) beantworten.⁴⁰ Tatsächlich konnte er hierzu auf die Aussagen Tomio Tezukas zurückgreifen, „daß *koto* wohl mit Ding (*koto*) und dem *koto* von Sache (*koto-gara*) zusammenhängt. *Ba* ist eine Lautwandlung von *ha* und lässt sich in der Bedeutung von ‚viele‘ oder ‚dicht gewachsen‘ denken und wie Blätter (*ha*) an Bäumen vorstellen“.⁴¹ Bereits diese Etymologie ist fehlerhaft, scheint Heidegger jedoch für seine pseudoetymologischen Spekulationen willkommen. In „*ba*“ (葉) möchte er Blätter oder Kirschbltenbltter sehen und in „*koto*“ (言) das „Entzücken der rufenden Stille“. Damit soll Kotoba dann die Sprache als Ereignis (als *Sage*) begreifen und nicht als Akt des menschlichen Sprechens.⁴² Damit würde die japanische Bezeichnung also genau jene Auffassung von Sprache beschreiben, die Heidegger in seinen Schriften zu entwickeln sucht.

Dem liegt jedoch ein nur allzu leicht in Kauf genommener etymologischer Irrtum zu Grunde, ist doch die ursprüngliche Schreibweise 言端. Diese wurde dann erst in der Heian-Zeit durch das homophone 言葉 ersetzt. Bei gleicher Aussprache bedeutet jedoch das 端 („ba“) der älteren Schreibweise „Rand“. Damit war die Vorstellung verbunden, dass in den Worten die Gedanken des Sprechers ihren *Ausdruck* finden, den Mund verlassen und so den Rand des Gedachten darstellen.⁴³ Die ursprüngliche Bezeichnung für ‚Sprache‘ trifft sich also keineswegs mit der heideggerschen Auffassung, welche die *seynsgeschichtliche* Selbstreflexion von Kultursprachen betont.⁴⁴

³⁹Vgl. (Doi, 1981, S. 28 ff.). Dabei gibt *amae* selbst nicht besonders viel her. Um seine Idee auf eine breite Basis zu stellen, muss Doi daher noch einige andere Wörter hinzuziehen, deren Bedeutung „hnlich“ zu der von *amae* sei und daher mitbetrachtet werden müsse.

⁴⁰(GA 12, S. 134 ff.)

⁴¹Zitiert nach der Übersetzung von (May, 1989, S. 87).

⁴²Ebenda S. 137.

⁴³Vgl. (Morita, 1984, S. 113, Eintrag „Kotoba“). In der Moderne wurde dann diese Bedeutung ausgeweitet vom Sprechakt des Individuums auf die Bezeichnung von Sprache als Ganzem im Sinne von Landes- und Kultursprachen, so dass nun von Sprachen im Plural gesprochen werden konnte.

⁴⁴Zwar sieht auch Ogawa diesen Fehler in der Übersetzung und korrigiert, *ha* heiße Rand, nicht Blätter. Vgl. Ogawa (1990). Allerdings schließt er daraus: „*Kotoba* heißt daher der wertlose Rand des *Koto*, nämlich des Ereignisses. Die Sprache ist der wertlose Rand des Ereignisses. Die Sprache kommt als Verfallszustand des Ereignisses erst dann zur Vorstellung, wenn sie sich aus ihrer Übereinstimmung mit dem Ereignis entfernt hat.“

Vielmehr geht sie von einem denkenden Subjekt aus, das sich in den Wörtern entäußert und mitteilt: In Form von Wörtern verlassen die Informationen den „Rand“ – oder modern gesagt die Systemgrenze – des Subjekts, um zu einem anderen Subjekt übertragen zu werden. Hier wird Sprache also tatsächlich als Sprechakt genommen und in ihrer mechanischsten Form als Übertragungsmedium von Gedanken und Informationen begriffen.

Heidegger versteift sich jedoch gänzlich auf die ihm günstige Interpretation. So zeigt sich an dieser Stelle ein krasser Bruch in der Komposition des Dialoges. Die Ausgangssituation des Gesprächs ist zunächst bestimmt von einer tentativen Grundhaltung beider Teilnehmer. Das Tastende und die große Vorsicht, die beide walten lassen, führt letztlich sogar weg von den inhaltlichen Themen, hin zu einer methodologischen Reflexion:

„J: Dies überschaue ich im Augenblick nicht. Wir versuchten, über Kukis ästhetische Auslegung des Iki zu sprechen. F: Wir versuchten es und konnten dabei nicht umhin, die Gefahr solcher Gespräche zu bedenken. J: Wir erkannten, daß die Gefahr im verborgenen Wesen der Sprache beruht.“⁴⁵

Diese Vorsicht vor der Gefahr der Sprache schlägt jedoch sogleich in rückhaltloses hermeneutisches Wohlwollen um, wenn es um die Bedeutung des Wortes *Kotoba* geht. Genau hierin besteht der Bruch in Heideggers Komposition. Mehr noch, dort, wo die Worte am stärksten von ihrer alltagssprachlichen Bedeutung abweichen – etwa in paradoxen Formulierungen wie der von der „rufenden Stille“ –, ist alle Vorsicht verflogen.⁴⁶

(Ogawa, 1990, S. 194) Es ist allerdings nicht klar, warum Ogawa meint, hier *Koto* immer noch mit *Ereignis* gleichsetzen zu können, bezeichnet es doch wie gezeigt die im Menschen vorhandenen Gedanken und Gefühle, die über den Rand der Sprache nach außen dringen. Im Übrigen missversteht Ogawa Heidegger, wenn er annimmt, dieser kritisiere das japanische Sprachverständnis als metaphysisch. Ganz im Gegenteil sagt Heidegger eindeutig zum japanischen Begriff der Sprache: „Das ist ein wundersames und darum unausdenkbares Wort. Es nennt anderes als das, was uns die metaphysisch verstandenen Namen ... vorstellen.“ (GA 12, S. 136) Ja, Heidegger setzt sogar seinen antimetaphysischen Begriff der *Sage* mit dem japanischen *Kotoba* gleich (Ebenda S. 137) und möchte den „Pfad such[en]“, auf den das „japanische Wort für ‚Sprache‘ winken möchte“ (Ebenda S. 138).

⁴⁵(GA 12, S. 106)

⁴⁶Heidegger wird später die Sprache über die paradoxe Formulierung „Geläut der Stille“ definieren, aber bereits hier taucht die ähnliche Wendung von der „rufenden Stille“ auf. (Ebenda S. 134) Wir können die *Stille* als die spezifische Form des Nichts der Kontingenz-Region der Sprache betrachten. Das Gesprochene wird schließlich immer aus einem unausgesprochen bleibenden, ‚stillen‘ Sprachraum gesprochen.

9. Japan und die Ontologie der Kontingenzen

Es scheint fast so, als sei das Tastende und Suchende in den Wendungen der Gesprächspartner ein rein stilistisches Mittel, das letztlich dazu dient, die kontraintuitiven Ergebnisse des Dialoges als hart erarbeitet zu legitimieren. Bemerkenswerterweise scheint diese Strategie bislang aufzugehen. Soweit wir sehen, ist besagter Bruch in der Heidegger-Literatur weder besonders aufgefallen, noch hat er großen Widerspruch hervorgerufen. Mit ihm verschleiert Heidegger sogar, dass die japanische Sprachauffassung seit dem Mittelalter durch eine nominalistische Zeichentheorie geprägt war.⁴⁷ Heidegger konnte sich im Folgenden immer wieder auf dieses japanische Faustpfand berufen und die abendländische Welt in harten Kontrasten zu ihm zeichnen: „Die Vorstellung von der Sprache als einem Instrument der Information drängt *heute* ins Äußerste.“⁴⁸

Daher lässt sich am „*Gespräch*“ insgesamt sehr gut ablesen, dass Heidegger sich durch alle drei Aspekte der hermeneutischen Situation beeinflussen ließ:

1. Indem Heidegger für sein „*Gespräch über die Sprache*“ die Form des Dialoges wählt, macht er von der literarischen Möglichkeit Gebrauch, sich seine eigene Gegenwelt des Japanischen auszumalen. Das „*Gespräch*“ ist keine Unterhaltung zweier gleichberechtigter Partner, sondern Projektions- und Übungsfläche, auf der Heidegger sein Szenario eines nichtmetaphysischen Japans durchspielt – ein echter Gesprächspartner hätte dies nicht ermöglicht. Mit seinem „*Gespräch*“ schreibt Heidegger so mit am Asien Diskurs seiner Zeit, der versucht, im fernen Osten das ganz Andere des Westens zu finden.
2. Heideggers Sicht ist geprägt von einem hermeneutischen Wohlwollen, dem ‚das Fernöstliche Denken‘ als das ‚ganz Andere‘ der abendländischen Kultur erscheint. Mehr noch, unter dem Mantel des Deskriptiven des Anderen versteckt sich dabei das Normative für das Eigene:⁴⁹ Heideggers Reflexionen zur hermeneutischen Situation dienen *nicht* der kritischen Distanznahme, sondern werden von ihm im „*Gespräch*“ literarisch *funktionalisiert*, um die Glaubhaftigkeit des Bildes zu steigern, das er von der japanischen Sprachauffassung zeichnet.

⁴⁷Vgl. (Ogawa, 1990, S. 189-193).

⁴⁸(GA 13, S. 148), Hervorhebung ergänzt.

⁴⁹Wäre der Topos nicht durchgängig ontologisch und würde sich hierdurch des Verdachts der Moralisierung entheben, ließen sich Heideggers Aussagen durchaus als Sittenspiegel à la Tacitus’ „*Germania*“ lesen – eine solche parallelisierende Lesart wäre sicher ein spannendes literaturwissenschaftliches Projekt.

3. Dies wird durch die Selbstzeugnisse seiner japanischen Gesprächspartner gestützt, auf die Heidegger zwangsläufig angewiesen war, auf die er sich aber auch blind verließ. Auch in Japan herrscht eine Pluralität des Denkens, liegen unterschiedliche Meinungen im Streit miteinander, was verlangt, Aussagen von Einzelpersonen kritisch mit anderen zu vergleichen. Anstrengungen hierzu hat Heidegger nicht unternommen.

Dies alles entsprach vielleicht keiner Intention, gestehen doch auch Japanologen, dass „diese Problematik innerhalb unserer Disziplin erst relativ spät in ihrer Tragweite erkannt wurde.“⁵⁰ Aber es macht eine werkimmante Heidegger-Lektüre völlig unmöglich.⁵¹

9.3. Die japanische Philosophie und der Umweltdiskurs

9.3.1. Der Mythos der japanischen Naturverbundenheit

Natur kommt in den großen fernöstlichen Denktraditionen selten vor. In der konfuzianischen Tradition spielt sie so gut wie keine Rolle, da sie sich nicht unter moralisch-gesellschaftlichen Gesichtspunkten betrachten lässt.⁵² Versuche, trotz allem aus den konfuzianischen Gesprächen eine Umweltethik zu rekonstruieren, können daher nur im Durchgang durch die konfuzianisch-gesellschaftliche Moral auf Natur verweisen. Allerdings ist auch dies nicht unproblematisch, denn selbst dort, wo die konfuzianische Tradition davon spricht, dass der Mensch sich einer kosmischen Ordnung einfügt, darf dies nicht einfach als eine Umweltethik gelesen werden.⁵³ Vielmehr scheint hierdurch lediglich das Legitimationsproblem politischer Herrschaft gelöst zu werden. Diese fällt nämlich dem zu, der es schafft,

⁵⁰(Hijiya-Kirschnereit, 1988, S. 193)

⁵¹Spätestens hier zeigt sich auch, wie fatal jene Herausgabe der heideggerschen Schriften als Ausgabe letzter Hand ist. Kisiel hat immer wieder eine historisch-kritische Edition gefordert. Vgl. Kisiel (1995). Dem ist aus professioneller akademischer Sicht zuzustimmen, hätten doch entsprechende philologische Kommentare zu weniger Missverständnissen des deutsch-japanischen „*Gesprächs*“ geführt.

⁵²So hat sich der frühe Buddhismus zunächst auf die kontemplative Selbstbetrachtung gestützt, vgl. (Ōhashi, 2001, S. 9), während der Konfuzianismus sich allein auf die zwischenmenschlich-sozialen Verhältnisse konzentrierte.

⁵³Wie etwa Fan dies deutet. Vgl. (Fan, 2011, S. 113).

9. Japan und die Ontologie der Kontingenz

Ordnung in die Welt zu bringen, indem er die Übermacht der Natur zumindest symbolisch domestiziert. Die Natur fungiert hier lediglich als Bühnenhintergrund, auf dem die gesellschaftlichen Handlungen stattfinden. Noch weniger können so die Probleme in den Blick kommen, welche die Technik als Entbergungsgeschehen mit sich bringt, d.h., um mit Heidegger zu sprechen, eine übermäßige *Bestellung* der Natur oder deren gänzliche *Verstellung* können im konfuzianischen Zusammenhang nur schwer zum Thema werden.

Auch Szenen, in denen Konfuzius auf das verlässliche Wiederkehren des jahreszeitlichen Wechsels verweist, müssen als Analogie für ein bedächtiges menschliches Handeln, das sich an den Gang der Dinge anschmiegt, gelesen werden, anstatt als Äußerungen einer Umweltethik gedeutet zu werden.⁵⁴ So bedurfte es ja gerade der Motivation durch die heutige Umweltproblematik zu dieser neuerlichen hermeneutischen Auslegung. Bei solchen und anderen Versuchen bleibt der Leser stets mit dem unbestimmten Zweifel zurück, ob hier tatsächlich Konfuzius eine Umweltethik legitimiert oder ob es sich nicht vielmehr umgekehrt verhält.⁵⁵

Auch in Dichtung und Literatur tauchen Naturmotive nur als festgeschriebene Topoi auf. Die poetischen Versatzstücke sind dabei Handwerkszeug des Dichters, der aus einem festen Repertoire schöpfen kann – und kein individuelles Naturerlebnis zur Sprache bringt.⁵⁶

Nicht nur fehlt ein expliziter Diskurs der Natur – Hinweise auf das Naturverständnis lassen sich den traditionellen Schriften nur als implizite Annahmen entnehmen –, viel mehr noch lässt sich leicht in Frage stellen, ob fernöstliche Weltvorstellungen tatsächlich helfen können, in ein neues Verhältnis zur Technik zu kommen. Wo beispielsweise nicht in der Kategorie der Substanz gedacht wird, sondern von der Unbeständigkeit, Leere und Selbstlosigkeit der Dinge ausgegangen wird, wo der Reflexionsbegriff des *Stellens* fehlt, könnte sich die technische Naturbeherrschung vielleicht sogar

⁵⁴Zwar lässt sich in solche Aussagen Konfuzius' plausibel eine Umweltethik *hineinlesen*, es scheint aber völlig abwegig zu behaupten, „that the concept of ecological intelligence was anticipated and developed by Confucius“. (Kuo, 2010, S. 186) Konfuzius ist hier nicht viel mehr als ein traditionelles Gefäß, das man nun mit modernem Inhalt füllt.

⁵⁵Das gilt auch für die westlichen Ansätze, den Umweltschutz mit dem Christentum zu begründen, in denen sich letztlich nur der Versuch ausspricht, dem lahrenden Glauben durch den jugendlichen Schwung der Umweltbewegung wieder auf die Beine zu helfen.

⁵⁶Einen Überblick zum japanischen Naturverhältnis liefert Schönbein (2001). Auch im aktuellen Naturbild der Japaner kommen beispielsweise Tiere gar nicht vor oder nur als Medienspektakel, während sich sonst der Kontakt auf den Zoobesuch beschränkt. Vgl. ebenda S. 181 ff.

vorbehaltloser durchsetzen. Trotzdem stößt man immer wieder auf Aussagen, die suggerieren, die japanische Kultur könne die Umweltfrage besser lösen als die abendländische:

„Wenn angesichts dieser modernen Situation von Kultur und Natur eine, wenn auch nicht ganz neue, aber trotzdem andere Denk-Orientierung als die bisherige gesucht werden soll, so könnte die der Herkunft nach nicht-europäische Kultur, beispielsweise die Kultur ... in Japan, als ein in interkultureller Perspektive zu berücksichtigendes Beispiel in Betracht gezogen werden ...“⁵⁷

Allgemein werden asiatische Denktraditionen immer wieder angeführt, wenn es um ein neues naturverbundenes Denken geht.⁵⁸ Dies ist vor allem für das Denken in Japan der Fall. Der Mythos der japanischen Naturverbundenheit speist sich dabei zum einen aus Selbstauskünften der Japaner, zum anderen aus dem westlichen Hang, diese bereitwillig aufzugreifen. Damit ist die Rede von der Naturverbundenheit der Japaner genauso Teil der hermeneutischen Situation wie andere Topoi.

Kōichi Tsujimura etwa schreibt: „Wir Japaner sind von alters her Naturmenschen in einem bestimmten Sinn. Das heißt: Wir haben in uns keinen Willen, die Natur zu beherrschen, sondern wir möchten möglichst in einer naturgemäßen Weise leben und sterben.“⁵⁹ Auf solche Aussagen mag folgende Feststellung Ken'ichi Mishimas passen: „In diesen beiden Faktoren, nämlich in der europäischen Konstruktion des ‚Anderen‘ und in der Bereitwilligkeit dieser ‚Anderen‘, ihr Selbstbild wiederum gemäß der übernommenen europäischen Perspektiven zu modellieren, liegt der Grund für den Konstruktionscharakter sowohl der ‚europäischen‘ wie auch der ‚anderen‘ Identität.“⁶⁰ Dieser Konstruktionscharakter ist nicht nur für die Begegnung zwischen Ost und West prägend, sondern scheint eine allgemeine Struktur dort, wo das Abendland auf andere Kulturkreise trifft. Tatsächlich lässt sich für den Kontakt zwischen dem Westen und den afrikanischen Kulturen ein ähnliches Bild zeichnen.⁶¹

⁵⁷(Ōhashi, 2001, S. 61)

⁵⁸Dies gilt bis heute, vgl. beispielsweise (Dallmayr, 2011, S. 141), wo es heißt: „As it happens, in promoting the process of globalization and intercivilizational encounters, modern culture also brings into view helpful allies in the search for recuperation: namely, Asian thought ...“

⁵⁹(Tsujimura, 1989b, S. 160)

⁶⁰Zitiert nach Habermas (2011).

⁶¹Vgl. dazu die Streitschrift Kabou (2009).

9. Japan und die Ontologie der Kontingenz

Unter diesem Vorzeichen wird die Beziehung der Japaner zur Natur häufig als harmonisch beschrieben: Die Natur habe in Japan einen Wert in sich gehabt, der Mensch habe sich als Teil ihrer ordnungsgebenden Kraft aufgefasst und sich in ihr geborgen gefühlt.⁶² Bedenkt man jedoch die gewaltigen Naturkräfte und -katastrophen, denen Japan durch Taifune, Erdbeben und Tsunamis ausgesetzt ist, den Mangel an fruchtbaren Ebenen und die lange technische Unterentwicklung, so scheint es mehr als fraglich, dass sich unter solchen Bedingungen gegenüber der Natur ein Gefühl von Geborgenheit einstellt. All dies konnte jedoch der Behauptung von der Harmonie keinen Abbruch tun. Wie beliebig diese Argumente sind, lässt sich daran sehen, dass sie sich geradewegs umgekehrt gebrauchen lassen, wenn es an anderer Stelle heißt, dass die Japaner gerade aufgrund der rauen Natur sich mit dieser arrangiert hätten. So haben die eingeschränkten Anbaumöglichkeiten (80 Prozent Japans ist bewaldetes Bergland, hinzu kommt die Aufteilung in Inseln) dazu gezwungen, ein Verhältnis der Balance zur dürftigen Natur zu entwickeln und nichts zu fordern, was darüber hinausgeht.⁶³

In der philosophischen Debatte spiegelt sich die Frage nach unserem Umgang mit der Natur insbesondere in der Frage nach der Technik. Heidegger hat in der Technik eine Entbergungsweise gesehen, die das evoziert, was er mit Nietzsche den *Willen zur Macht* nannte⁶⁴: Technik entbirgt die Natur auf eine Weise, die das Entborgene als Objekt möglicher Manipulation oder Ausbeutung erscheinen lässt. Diese Entbergungsweise gehört für Heidegger zum *Wesen der Technik*, ist also zunächst nicht durch kulturelle Eigenheiten geprägt. Dieser durchaus plausiblen Annahme Heideggers steht die Aussage Tsujimuras entgegen, dass bei den Japanern „dem Willen zu Grunde die Natur waltet“.⁶⁵ Zur europäischen Technik stehe der Japaner „ohne inneren Zusammenhang“, lebe eigentlich in einem ständigen Zwiespalt. So wird die Technik von Tsujimura gänzlich *kulturalisiert*. Damit geht aber Heideggers Pointe verloren. Es gibt dann nämlich auch kein Wesen der Technik mehr, das in ihrer Entbergungsweise läge, sondern – und dies ist ein Rückschritt in die Anfänge der Technikphilosophie – Technik wird wieder reines Mittel zum Zweck. Als solches aber hat sie keine medialen Rückwirkungen auf den Menschen. Nur so kann Japan für sich die Losung beanspruchen: „Japanischer Geist mit europäischer Fähig-

⁶²Vgl. (Brüll, 1989, Vorwort S. X).

⁶³Vgl. (Yamauchi, 2011, S. 44).

⁶⁴Vgl. (von Herrmann, 1994b, S. 113).

⁶⁵(Tsujimura, 1989b, S. 161)

keit“.⁶⁶ Wie es um die Verwirklichung dieser Losung bestellt ist, verrät der Blick auf die Realität.

9.3.2. Exkurs: Philosophie und Wirklichkeit – Geschichte und Geistesgeschichte Japans auf unterschiedlichen Wegen

Es ist nicht Aufgabe der akademischen Philosophie, empirische Beobachtungen zu machen. Doch es genügt im Falle Japans augenscheinlich nicht, sich für seine Überlegungen auf Bücher und Selbstzeugnisse zu stützen, schließlich stehen die geistesgeschichtlichen Aussagen in krassem Widerspruch zu japanischer Wirtschaftsleistung und Industrialisierungsstand, die sehr viel höher sind als in manchen europäischen Ländern. Wir müssen also festhalten, dass im Falle Japans Geschichte und Geistesgeschichte weit auseinanderfallen. Callicott resümiert etwa nach ihren Untersuchungen zur Naturverbundenheit in der japanischen Geistesgeschichte:

„From all that has been written in this chapter, one might well infer that environmental ethics would be flourishing in Japan and that the Japanese would be leading the rest of the world in a crusade for local and global ecological responsibility. But, alas, such is not so.“⁶⁷

Es haben sich unterschiedliche Erklärungsstrategien hierfür entwickelt, die jedoch alle nicht überzeugen können. Man hat versucht, Japans rasante Technisierung nach der Landesöffnung damit zu erklären, dass Japan sich auf die neue Weltlage der industrialisierten Großnationen habe einstellen müssen.⁶⁸ Der technische Weltzugriff wäre den Japanern dann ‚eigentlich‘ fremd, ihrem Wesen zuwider. Die Modernisierung des Landes würde nicht von einem Subjektivismus ihren Ausgang nehmen, insofern sich das Subjekt im japanischen Denken in der Situation auflöst, sondern hätte ihren Ausgang im Beziehungsgeflecht der modernen Verweisungszusammenhänge der technischen Zivilisation, auf die flexibel reagiert werden

⁶⁶(Tsujimura, 1989b, S. 161) Und natürlich möchte man die Europäer nicht nur dem Geiste nach überholen, sondern auch den Fähigkeiten nach. So waren die ersten japanischen Nobelpreisträger wichtiger Teil der empfundenen Selbstbehauptung Japans gegenüber dem Westen. Vgl. (Koch, 2003, S. 192-195).

⁶⁷(Callicott, 1997, S. 102) Callicott referiert im Weiteren einige empirische Erhebungen, auf die auch wir uns stützen.

⁶⁸Vgl. (Weinmayr, 1991, S. 294-296).

9. Japan und die Ontologie der Kontingenz

muss. Die Modernisierung wäre dann „nicht durch die Identität mit sich selbst ... garantiert, ... sondern durch die Stelle und den Ort, an den sie gebunden ist, in dem sie sich befindet“, nämlich den Ort der technischen Weltzivilisation.⁶⁹

Aber auf diesen Sachzwang hat man sich seinerzeit auch im Westen berufen. Das historische Subjekt sei ja gerade die andere Nation, die einen zur Selbstverteidigung nötige. So hätte der folgende Satz in fast jedem rüstungstreibenden Land zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen werden können: „Die Welt, die nach dem Großen Europäischen Krieg dabei ist, fünf Supermächte zu bilden, wird ganz sicher weiter voranschreiten und am Ende einem einzigen System angehören. Wo die Kontrolle über das Zentrum dieses Systems liegt, wird in einem Kampf um die Vorherrschaft zwischen dem Repräsentanten des Westens, den USA, und dem Meister des Ostens, Japan, entschieden werden. Deshalb muß unser Land unverzüglich die Grundlage einer nationalen Politik verwirklichen, indem es sich den Status eines Meisters des Ostens erwirbt.“⁷⁰ Diese Argumentationslinie wird auch über den Zweiten Weltkrieg ausgedehnt und noch 50 Jahre nach Kriegsende in Japan vertreten: Der westliche Imperialismus des 19. Jahrhunderts habe Japan zu einer entsprechenden Reaktion genötigt und so auch das eigene Selbstbild fremdbestimmt.⁷¹ Es fragt sich allerdings, warum Japan mit dieser Wendung gegen den europäischen Imperialismus zugleich auch die Vormundschaft für Restasien beanspruchte. So musste letztlich der Westen auch als Entschuldigung für Japans „verkappte Kolonialpolitik“⁷² herhalten.

Letztendlich ist die Anpassungsthese zur japanischen Moderne vom Primat der Außenpolitik geleitet. Indem sie für den Modernisierungsschub allein Gründe der Selbstverteidigung gelten lässt, klammert sie jedoch die Lebenswirklichkeit *des modernen japanischen Alltags* völlig aus. Die Binnenanfrage der heutigen Konsumgesellschaft lässt sich sicher nicht mehr als Verteidigungsleistung gegenüber westlichen Kolonialmächten erklären. Eine solche Erklärung übersieht weiterhin, dass Technik, wenn wir Heidegger folgen, nicht die Maschinen und Gerätschaften bezeichnet, sondern das Entbergungsgeschehen, das mit großer Wirkmacht unser Denken bestimmt. Wenn etwa davon gesprochen wird, „daß sich Japan auf eine an-

⁶⁹Vgl. (Weinmayr, 1991, S. 297.).

⁷⁰So Ishiwar Kanji, General der Kaiserlichen Japanischen Armee in: *Die manjurisch-mongolische Frage (Manmō mondai shiken)* in: Rekishi-gaku kenkyū-kai (Hg.): *Nihon-shi shiryō 5: Gendai*. Tokio 1997, S. 9. Zitiert nach (Zöllner, 2006, S. 354-355).

⁷¹Vgl. (Seraphim, 1996, S. 30).

⁷²(Ken'ichi, 1996, S. 108)

dere Weise auf das Wesen der Technik einläßt“⁷³, dann müsste hier gezeigt werden, inwiefern sich die technisch entborgene Natur, etwa ein Pflanzengenom, im japanischen Lebenszusammenhang nicht als mögliches Objekt der Manipulation präsentiert. Wenn der Konsumismus die japanische Gesellschaft genauso rückhaltlos bestimmt wie die westlichen, dann muss erklärt werden, inwiefern sich hierin die behauptete Naturverbundenheit spiegelt. Die Widersprüche sind so offensichtlich, dass entsprechende Erklärungsversuche tatsächlich unternommen wurden.

Damit angesichts der äußerst fortgeschrittenen Urbanisierung und Technisierung Japans weiterhin eine ‚eigentliche Naturverbundenheit‘ behauptet werden kann, muss die Faktizität des Technischen auf teils groteske Arten interpretiert werden. Dies kann beispielsweise darauf hinauslaufen, den Unterschied zwischen Natur und Technik ganz zu verwischen. Ryōsuke Ōhashi hat hierfür folgende mehrstufige Argumentation konstruiert: Zunächst postuliert er, dass im japanischen Denken „nicht die Natur vom Menschen her, sondern der Mensch von der Natur her gesehen“ werde.⁷⁴ Damit werden auch die Werke des Menschen, sprich die Technik, eine „Naturschöpfung“ des Menschen; eine Sicht, die zugleich nur den Japanern offenstehe und den europäischen Gegensatz überwinde.⁷⁵ Selbst wenn man ontologisch nicht zwischen Technik und Natur unterscheiden möchte, muss man doch wenigstens aus phänomenologisch-hermeneutischer Sicht bereit sein, sich hier für Unterschiede offenzuhalten. Aber Ōhashi geht noch weiter, indem er der europäischen *cultura*, welche die *natura* als ihren Gegenstand hat, die ursprünglichen japanischen Begriffe für Natur gegenüberstellt. Diese enthalten meist den Bestandteil „Wind“, woraus Ōhashi schließt, die japanische Kultur zeichne sich nicht durch ein beherrschendes, sondern ein aufnehmendes Naturverständnis aus und sei daher als „Windkultur“ oder „Naturkultur“ zu bezeichnen.⁷⁶

Wie schon gezeigt, wird gern auf pseudoetymologische Erklärungen zurückgegriffen, und das auch um die japanische Naturverbundenheit zu belegen. Kobayashi etwa leitet aus dem Wortfeld *ari*, *aru*, *arawaru* ab, dass Sein, Werden, Erscheinung und Wahrheit als in der japanischen Sprache verbundenes Ereignis gedacht werden. Dabei steht die Erscheinung für ihn im Zentrum: „Deshalb darf die Abwesenheit eines Seienden nicht als Nicht-Sein (Negation des Seins) verstanden werden, sondern wird ursprünglich

⁷³Vgl. (Weinmayr, 1991, S. 300).

⁷⁴(Ōhashi, 2001, S. 12)

⁷⁵Vgl. (Liederbach, 2001, S. 26-28).

⁷⁶(Abbondanza, 1989, S. 98)

9. Japan und die Ontologie der Kontingenzt

ein Sichzurückziehen (Sichverbergen) aus dem offenen Ort, an dem Dinge anwesend sein können, bedeutet haben.“⁷⁷ Durch diese Verbindung von Erscheinen und Verbergen habe sich ein nicht herrschaftsmäßiges Naturverhältnis bewahrt: „Dem Seinsverständnis, das das Sein der Dinge in der Natur als Erscheinung und das Nicht-Sein als Verbergung auffaßt, fehlt es an dem starken Willen, sich der Natur gegenüberzustellen und sie zugunsten der Menschen zu benutzen bzw. auszubeuten.“⁷⁸ Diese Aussagen plausibilisiert Kobayashi anhand zweier Gedichte aus dem „*Man'yōshū*“, indem er dort auftauchende Wörter wie „verbergen“ als ontologische Begrifflichkeiten wertet – eine deutliche philosophische Überstrapazierung der Gedichte des „*Man'yōshū*“.

Kann also unter einer realistischen Sicht auf das moderne Japan noch davon ausgegangen werden, dass „die Auseinandersetzung mit dem ostasiatischen ‚Denken‘“ mithelfen kann „an der Bemühung, das Wesen des Menschen vor der Bedrohung durch ein extrem technisches Berechnen und Manipulieren des menschlichen Daseins zu retten“?⁷⁹ Heidegger hat „das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt“⁸⁰ betont und auch wenn das Unausweichliche zunächst in der wirtschaftlich-technischen Expansion, in der Europäisierung der Welt, begründet liegt,⁸¹ bleibt die *Begeisterung* Heideggers ungebrochen. Das unausweichliche Gespräch wird begrüßt, insofern keine der Kulturen allein die Probleme lösen kann. So heißt es, dass „dem planetarischen Bauen Begegnungen bevorstehen, denen die Begegnenden heute auf keiner Seite gewachsen sind. Dies gilt für die europäische Sprache und für die ostasiatische in gleicher Weise, gilt vor allem für den Bereich einer möglichen Zwiesprache. Keine von beiden vermag, von sich aus diesen Bereich zu öffnen und zu stiften.“⁸²

Wenn aber Japan sogar im Bereich der Philosophie von einem „japanischen Eurozentrismus“ geprägt ist,⁸³ darf daran gezweifelt werden. Viel-

⁷⁷(Kobayashi, 2003, S. 159)

⁷⁸Ebenda S. 160.

⁷⁹(GA 16, S. 695)

⁸⁰(GA 7, S. 41)

⁸¹Vgl. (Weinmayr, 1991, S. 271 f.). Lin Ma vertritt die physische Lesart des ‚Zusammentreffens‘: „Non-European people have been unavoidably subordinated to the sweeping power of the *Ge-stell*. ... The so called inevitable ‘encounter of the East Asian with the European world’ ... is a depiction of the ontic, inauthentic encounter.“ (Ma, 2008, S. 70-73). Dem kann nicht uneingeschränkt zugestimmt werden, wäre doch eine solche Aussage Heideggers zu einem offensichtlichen Geschehen ohne philosophischen, ja ohne jeden Wert überhaupt.

⁸²(GA 9, S. 424)

⁸³Vgl. (Hijiya-Kirschnereit, 1988, S. 193 ff.).

leicht hat sich Heideggers *Begeisterung* später sogar gelegt, wenn er im Spiegel-Interview davon spricht, „daß nur von demselben Weltort aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, daß sie nicht durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann“?⁸⁴

Fest steht: Die angebliche Naturverbundenheit der Japaner muss als absurdes Selbstmissverständnis angesehen werden. Tatsächlich kommt Natur in der japanischen Vormoderne kaum vor. Daher bleibt festzuhalten, dass der Naturdiskurs in Japan erst durch den Kontakt mit dem Westen, mit der Industrialisierung und damit dem Naturverlust entstanden ist. Doch auch wenn das Denken in Japan sich nicht ausdrücklich auf eine lange Geistesgeschichte der Naturverbundenheit berufen kann, so gibt es doch einen möglichen Anknüpfungspunkt in einer Philosophie des Nichts, die den Menschen nicht im Zentrum des Seienden wähnt. Diesem Ansatz ist im Folgenden nachzugehen.

⁸⁴(GA 16, S. 679)

10. Ein Schlüsselbegriff interkulturellen Philosophierens? Zur Diskursivität des Nichts im japanischen Denken

„Das ist es, was ich immer, mein Leben lang, gesagt habe.“

HEIDEGGER: Aus einem Gespräch mit einem buddhistischen
Mönch (Herbst 1963)¹

Wir haben gesehen, wie wichtig es ist, sich der hermeneutischen Situation zu vergewissern, in welcher eine Begegnung zwischen Heidegger und dem japanischen Denken zwangsläufig stattfindet. Neben den hermeneutischen Gründen gibt es jedoch auch inhaltliche Gründe für die beidseitigen Rezeptionsschwierigkeiten: Einer von ihnen ist häufig das Fehlen eines Bezugspunktes des Gesprächs, der es ermöglichen würde, die Belastbarkeit der Ergebnisse zu prüfen. Wir haben vorgeschlagen, mit Heidegger die Umweltfrage als einen solchen gemeinsamen Weg des Denkens anzunehmen. Sie eignet sich vor allem deshalb für einen interkulturellen Dialog, da in ihr stärker als in anderen Fragen *eine gemeinsame Welt* im Mittelpunkt des Denkens steht.

Heidegger hat mit der Ontologie der Kontingenz verschiedene Schlaglichter darauf geworfen, wie uns das Nichts begegnet. In den Erfahrungen des Nichts kann der weltanschauliche Subjektivismus überwunden werden und ein neues Verhältnis zur Natur als *Physis* gewonnen werden. Die dar-

¹(GA 16, S. 592)

10. Zur Diskursivität des Nichts

aus resultierende Haltung des Ethos hat zudem zu einem neuen Ansatz des interkulturellen Philosophierens geführt. Dieser sucht nicht mehr nach universellen Werten, sondern stellt die Frage nach dem Umgang mit Kontingenz und Nichts in der anderen Kultur.

Dass dem Begriff des Nichts für einen interkulturellen Dialog zentrale Bedeutung zukommt, wurde auch schon zuvor vermutet. Japanische Philosophen haben den Begriff des Nichts als „von deutscher Seite ausgestreckte Hand“,² angesehen und Reinhard May geht sogar so weit zu behaupten, dass Heidegger mit der Gleichsetzung von Sein und Nichts fernöstliches Denken in sein eigenes Philosophieren aufnahm.³ Wir werden im Folgenden sehen, warum diese Vermutung als unbegründet angesehen werden muss. Denn während Heidegger versucht, dem Nichts eine diskursive Struktur zu geben, und es im Aufweisen der unterschiedlichen Kontingenz-Regionen *konkret* macht, hat das japanische Denken seinen Begriff des Nichts immer wieder verallgemeinert und so letztlich *abstrakt* gelassen. Im Begriff des Nichts laufen die Denkbewegungen also geradewegs in *entgegengesetzte Richtung*.

Heideggers Bewegung hin zu einer stärkeren Theoretisierung des Nichts scheint eher durch die angestrebte Abgrenzung zu Hegel motiviert. So wirft er Hegel vor, das Nichts nur als Negativität zu denken, als eine Negativität jedoch, für die schon vorab entschieden ist, dass die von ihr ausgehende Beunruhigung nach der Selbstbewegung des Geistes letztlich im Absoluten aufgehoben wird.⁴ Gegen solch eine Neutralisierung des Nichts in der Abstraktion des Absoluten stellt Heidegger seine Ontologie der Kontingenz. Erst in der ausführlichen Theoretisierung des Nichts in den Kontingenz-Regionen ist auch die hinreichende Bedingung für eine Überwindung des weltanschaulichen Subjektivismus gegeben. Denn die produktiven Kontingenz-Regionen ereignen immer wieder Neues und besitzen somit eine Unendlichkeit, die auf Seiten des Menschen zur Endlichkeit werden muss, wird dieser doch niemals mit ihnen „fertig“. Letztlich scheint es daher plausibler, dass sich Heideggers Begriff des Nichts im Zuge seiner angestrebten philosophischen Überbietung Hegels entwickelte und nicht in Übernahme fernöstlicher Begriffe.⁵

²So formuliert es (Tsujimura, 1989a, S. 85).

³Vgl. zum angeblichen ostasiatischen Einfluss auf Heideggers Werk insgesamt und zur Gleichsetzung von Sein und Nichts im Besonderen (May, 1989, S. 38-45).

⁴Vgl. (Yorikawa, 2005, S. 97 ff.).

⁵Darauf lässt noch die Abgrenzung zu Hegel schließen, wie sie in den Seminaren von Le Thor erarbeitet wird. Vgl. GA 15. Hier legen die Teilnehmer frei, wie die dialektische Produktivität zwischen Sein und Nichts Hegels Drang nach Sicherung der Erkenntnis

Obwohl also Heideggers Begriff des Nichts aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Ursprung in der abendländischen Tradition hat, spricht dies nicht gegen seine Verwendung als Grundlage eines west-östlichen Dialoges. Ob diese Verwendung gerechtfertigt ist, kann nur entschieden werden, wenn klar ist, *wie sich der heideggersche und der fernöstliche Begriff des Nichts unterscheiden.*

Hierzu einige Vorüberlegungen. Die Darstellung des heideggerschen Denkens als Ontologie der Kontingenz hat vor Augen geführt, wie der Mensch durch die im Geviert in Abhängigkeit gesetzten Kontingenz-Regionen seine Position im Zentrum verliert, indem er nun im Verhältnis zu den unterschiedlichen Ereignisweisen der Regionen steht, die auf je eigene Art das Kontingente ereignen. Das Kontingente findet innerhalb der Regionen weder als Grund noch als Ursache einen Punkt der Letztbegründung, sondern konstituiert sich allein in der Konfiguration der sinnhaften Verweisungszusammenhänge. Dieses Fortschreiben des Kontingenten in einen ungesagten, ungeschriebenen und unbedachten Gesamtzusammenhang nannten wir das Nichts. Dieses Erinnern an den unbedachten Gesamtzusammenhang hat seinerseits, wie gezeigt, verschiedenartigen Ausdruck in der japanischen Kunst gefunden. Diese kam jedoch nicht über einen symbolischen Verweis hinaus, hatte also keinen analytischen Wert. Es liegt daher nahe, den Unterschied zwischen den Nichts-Konzeptionen *im Grad der Theoretisierung* zu suchen.

Wir geben dazu kurz einen Überblick über Heideggers Verwendungen des Nichts-Begriffs. Sodann werden wir ausführlicher untersuchen, welche Ausprägungen er im fernöstlichen Denken erhalten hat, um abschließend beides zu vergleichen.

10.1. Die Bedeutung des Nichts bei Heidegger

10.1.1. Facetten des Nichts im Werk Heideggers

Das besinnliche Denken befreit aus der anthropozentrischen Weltanschauung und der „in sich eingerollten Vermenschung des Menschen“.⁶ Statt alle Verweisungszusammenhänge im Menschen enden oder beginnen zu lassen, wie dies die neuzeitliche Philosophie tut, setzt es dieses metaphysische Zentrum außer Kraft. Das „erste Wort der Besinnung“ lautet

in Form von absoluter Gewissheit entspringt. Vgl. dort S. 292. Heideggers Nichts-Begriff hingegen ist *grundlos* produktiv und verkörpert so erst das wahre Nichts.

⁶(GA 66, S. 48)

10. Zur Diskursivität des Nichts

für Heidegger daher: „Das Seyn ist das Nichts.“⁷ Wir haben bereits gesehen, wie diese Kennzeichnung des Seyns als das *Nichts* das Denken auf die Kontingenz-Region und deren Ereignisweise führt, wie es also auf das Ungesagte im Gesagten, das Ungeschriebene im Geschriebenen usf. führt. Doch dies ist nicht alles: Neben dieser für unsere Untersuchung zentralen Bedeutung gibt es weitere Facetten des Begriffs, deren Rolle innerhalb der heideggerschen Nichts-Konzeption es zu klären gilt.

Heidegger hat große Anstrengungen unternommen, aus den klassischen philosophischen Disziplinen herauszukommen. Trotzdem können wir uns für folgende Aufschlüsselung versuchsweise an ihnen orientieren. Es wird dann klar, dass der jeweils in Bezug zu einer Disziplin verwendete Nichts-Begriff *sich in der Ablehnung gängiger Denkmuster* erschöpft. Dieser *negative* Nichts-Begriff darf nicht einfach mit dem der Ontologie der Kontingenz zusammengeworfen werden. Im Einzelnen stellt sich dies wie folgt dar.⁸

Aus begründungstheoretischer Sicht: Es gibt *keinen* letzten Grund, das Denken schwebt über dem Ab-grund. Das Nichts bezeichnet hier die Unmöglichkeit jeglicher Letztbegründung.

Aus ontologischer Sicht: Das Sein lässt sich *nicht* an einem Seienden festmachen, lautet die Formel der ontologischen Differenz.

Aus ethischer Sicht: Da es *keine* gültigen Letztbegründungsstrategien gibt, können auch nicht einzelne, herleitbare Werte den Maßstab des Handelns abgeben.

Aus theologischer Sicht: Wenn schon aus ontologischer Sicht die Herleitbarkeit des Seins aus einem Seienden verneint wird, so kann diese Begründung auch nicht für die theologische Argumentation fruchtbar gemacht werden: Gott ist *keine* Letztbegründungsinstanz.

Aus Sicht der formalen Logik: Das Nichts darf *nicht* wie ein negativer Existenzquantor für Seiendes gedacht werden. Es ist keine Negation.⁹

⁷Ebenda S. 58.

⁸Hier ließe sich auch das Nichts als *Endlichkeit des Menschen* verorten, wie Heidegger es in „*Sein und Zeit*“ als *Sein zum Tode* bestimmt. Heidegger hat jedoch im Laufe seines Denkweges diesen Begriff des Nichts von der Endlichkeitsdefinition gelöst. Vgl. (Froese, 2006, S. 129 f.). Die im Folgenden aufgeschlüsselten Aspekte konzentrieren sich daher nicht auf den der Endlichkeitsdefinition entspringenden Nichts-Begriff.

⁹Nimmt man eine Metaperspektive des Denkens außerhalb der traditionellen Diszipli-

Aus sprachtheoretischer Sicht: Hierzu formuliert Heidegger: „Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren.“¹⁰ Es gibt *keine* klaren und distinkten Begriffe, die als Ankerpunkt für eine erschöpfende Weltbeschreibung dienen könnten.

Letztlich sehen wir hier, wie Heidegger sich mit seiner Argumentation nicht *innerhalb* der erwähnten Disziplinen bewegt, sondern *out of the box* diese jeweils vom Metadiskurs einer Ontologie der Kontingenz aus in Frage stellt. *Der Begriff des Nichts wird jedoch in Bezug auf die disziplinären Grundannahmen rein negativ-ablehnend verwendet.* Er kann daher innerhalb der einzelnen Disziplinen nicht produktiv werden. Dies wird er erst, wenn er sich im Explizieren der Ereignisweisen entfaltet und damit *der Grad der Theoretisierung des Nichts steigt.*

Ein Vergleich zwischen Heideggers Nichts-Begriff und den östlichen Vorstellungen kann sich also nicht auf eine der oben angeführten Verwendungen des Nichts stützen. Vielmehr muss Heideggers Philosophie des Nichts mit der Ontologie der Kontingenz identifiziert werden. Hierfür spricht auch die programmatische Einbindung des Nichts-Begriffs, wie sie nach dem Scheitern des phänomenologischen Weltbegriffs und der daraus hervorgegangenen Idee der ontologischen Differenz sich entwickelte.

10.1.2. Die programmatische Einbindung des Nichts-Begriffs: Von der Phänomenologie zur Meontologie

Bestand nicht auch das Programm der Phänomenologie darin, die unthematischen Horizonte der Lebenswelt methodisch zu explizieren? Klaus Held hat die Frage gestellt, ob Heidegger nach „*Sein und Zeit*“ dieses Programm der Phänomenologie noch verfolgte:

„In the natural attitude, the world as universal horizon remains as such unthematized. Phenomenology is the very discovery of this unthematicity. Accordingly, the phenomenological

nen ein, so verkehrt sich die Bestimmung des Nichts vielmehr ins Positive: Erst das Nichts ermöglicht das Staunen darüber, „daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.“ (GA 9, S. 122) Es evoziert damit die „Übergangsfrage“, die von der Metaphysik her ihren Ausgang nimmt, wo sie noch nach dem Seienden fragt, dies jedoch bereits so, dass sie in das *Seynsdenken* weist. Vgl. (GA 65, S. 509).

¹⁰(GA 5, S. 319)

10. Zur Diskursivität des Nichts

attitude places thought in a peculiar relation to the nonrelational worldliness of natural life. The task incumbent upon thought is to render the world thematic but without falsifying its horizontal character, which makes it insuperably unthematizable for the natural attitude. The fundamental task of phenomenology is to thematize the world horizon *as* what is unthematizable as such. The question whether and to what extent Heidegger is still a phenomenologist after „*Being and Time*“ therefore turns on whether he contributed to the solution of this task.“¹¹

Held beantwortet diese Frage jedoch wenig zufriedenstellend, wenn er lediglich darauf verweist, dass Heidegger mit der Stimmung eine unthematische Voraussetzung für intentionale Gerichtetheit freilegt. Nach unseren Betrachtungen zur Ontologie der Kontingenz können wir hierauf eine erweiterte Antwort geben. So hat Heidegger mit den Kontingenz-Regionen tatsächlich unthematische Horizonte explizit gemacht, diese auf ihre unthematische Ereignisweise hin untersucht und den unthematischen Zusammenhang der Kontingenz-Regionen als Geviert erläutert. Yoshihiro Nitta hat einmal angedeutet, dass Heideggers spätes phänomenologisches Denken sich von der Horizontalität abwendet, um sich mehr in die Vertikalität zu erstrecken.¹² Wir können ergänzen, dass es sich hierbei um die Tiefendimension des Nichts handelt, wie wir sie in der Beschreibung der Kontingenz-Regionen finden.

Anders als bei der Phänomenologie husserlscher Provenienz ging Heidegger jedoch nicht davon aus, dass es *einen einzigen* phänomenologischen Standpunkt gebe – einen rein bewusstseinsphilosophischen Standpunkt –, von dem aus sich mittels immer gleicher Methoden (Epoché, Reduktion etc.) alle Horizonte auf die gleiche Weise erschließen ließen. Vielmehr muss sich nach Heidegger die Art der *seynsphilosophischen* Untersuchung ihrem Gegenstand anpassen und ihre Methode an diesem und mit diesem erst gewinnen.

Die Frage, ob Heidegger auch nach „*Sein und Zeit*“ noch Phänomenologe geblieben ist, weist daher zwar in die richtige Richtung, sollte jedoch nicht bejaht oder verneint werden. Es scheint eher angebracht, für die Beschreibung des heideggerschen Denkens einen eigenen Begriff zu verwenden. Wir schlagen daher vor, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Unthematischen als *Meontologie* zu bezeichnen. Der Begriff soll hier

¹¹(Held, 1992, S. 189)

¹²Vgl. Nitta (1990).

völlig neu und unabhängig von vorigen Verwendungen besetzt werden: Das „*Me*“ verweist dabei auf das *Nichts*. Heideggers Ontologie der Kontingenz ist eine Meontologie, insofern sie das Nichts thematisiert und theoretisiert („-logie“). Der Begriff kennzeichnet damit eine Verschiebung der ontologischen Perspektive: Dort, wo die Ontologie das Thematische beschreibt, ist die Meontologie gerade an den unthematischen Voraussetzungen interessiert. Sie lenkt den Blick auf das Ungesagte im Gesagten, das Ungedachte im Gedachten, das Ungeschriebene im Geschriebenen, allgemein das Abwesende im Anwesenden.

Kann auch in Bezug auf das fernöstliche Denken von einer Meontologie – also einer Ontologie des Nichts – gesprochen werden? Im Folgenden soll Heideggers meontologischer Ansatz mit den wichtigsten Nichts-Begriffen des japanischen Denkens verglichen werden.

10.2. Das Nichts als Schlüsselbegriff im fernöstlichen Denken

10.2.1. Methodische Vorbemerkung: Leiblichkeit und Nichts, Kontingenz und Erfahrung

Die verschiedenen religiösen Traditionen Asiens, in welchen der Begriff des Nichts entwickelt wurde, stellen uns vor ein methodisches Problem. Denn es kann nicht darum gehen, die Ontologie der Kontingenz mit meditativen Übungen zu vergleichen. Eine solche Gegenüberstellung von Theorie und Praxis hätte keinen gemeinsamen Maßstab, bewährt sich doch die Theorie an den Kriterien der Kohärenz und Differenziertheit, die Praxis am Erleuchtungserlebnis und der körperlichen Verwirklichung der Lehre. Wie Tsujimura sagt, will Heidegger durch Reden zum Nichts kommen, der Zen durch Schweigen.¹³ Wir können daher einen Vergleich nur dort anstellen, wo auch der Zen redet, oder allgemeiner, wo in Japan über das Nichts gesprochen wird. Es kann daher durchaus sein, dass die *Praxis* des Zen-Buddhismus einen Weg jenseits der Diskursivierung des Nichts eröffnet, wie sie Heidegger betrieben hat. Ob diese der Ontologie der Kontingenz jedoch bei der Dezentrierung des Subjekts überlegen ist, wollen wir nicht beurteilen, können wir doch nur Theorien mit Theorien vergleichen.

Bei aller oberflächlichen Ähnlichkeit kann beispielsweise kein Vergleich

¹³Vgl. Tsujimura (1990).

10. Zur Diskursivität des Nichts

zwischen Heideggers Analyse des Satzes Angelus Silesius' „Die Ros ist ohn warum“ und der Geste Buddhas angestellt werden, in der dieser schweigend eine Blume vor der Gemeinschaft seiner Anhänger hochhält (拈華微笑 *nengemishō*). Einmal handelt es sich um die analytische Zerlegung der Strukturen abendländischen Denkens, die ihr Material aus der Geschichte der Metaphysik nimmt, das andere Mal um eine Szene aus der buddhistischen Praxis, die auf eine Erleuchtungserfahrung verweist.

Dabei lässt sich insgesamt beobachten, dass die religiöse Praxis ein denkbar schlechter Nährboden für eine diskursive Ausgestaltung des Nichtsbegriffes ist. Aus ihrer Sicht besteht schlichtweg keine Notwendigkeit für eine Theoriebildung, die über ihre Anwendbarkeit auf den Weg zur Erleuchtung hinausgeht. Ihre Mittel sind nicht Dialog und Diskurs, sondern meditative Einübung, ihr Ziel die körperlich-geistige, also ganzheitliche Verwirklichung der religiösen Erkenntnis.

Um trotz allem die Schnittmenge zwischen Ost und West zu betonen, wurde vorgeschlagen, von einer fernöstlichen „Philosophie der Erfahrung“ zu sprechen: „Genau hierin, in der Dimension von Erfahrung und Grunderfahrung ... scheinen die Grundlagen eines Gesprächs zu liegen, das die Japaner so sehr mit Heidegger verbindet, so wie es jene Europäer, die durch Heideggers Denken hindurchgegangen sind, mit Japan resp. Asien verbindet.“¹⁴

Im Programm einer „Philosophie der Erfahrung“ werden besagte methodische Probleme jedoch nicht behoben, sondern höchstens verdeckt. Hinzu kommt, dass die Strategien der Selbstbeobachtung und -erfahrung der Kontingenz von Gedanken und Gefühlen auf leiblich-meditative Weise bis heute eine Domäne des Ostens bleibt.¹⁵ Unsere Untersuchung kann sich daher nur auf solche Quellen stützen, in denen die Erfahrungen und Praxen bereits von japanischer Seite in theoretische Diskurse überführt wurden.

Aber auch auf Seiten Heideggers steht einem solchen Vergleich der Mangel an Überlegungen zur Leiblichkeit entgegen. Dies mag philosophiege-

¹⁴(Stenger, 2009, S. 74-75)

¹⁵Max Scheler, der Heidegger stark beeinflusste, sah in diesem Zusammenhang ein „Weltalter des Ausgleichs“ gekommen. Scheler erkannte eine „systematische Triebrevolte im Menschen des neuen Weltalters gegen die einseitige Sublimierung, gegen die übersteigerte Intellektualität unserer Väter und ihre jahrhundertlang geübte Askese“. (Scheler, 1954-, Band 9, S. 156) Hervorhebung geändert. Dazu bedarf es einer neuen „Psychotechnik“ (ebenda S. 160) und einer „Solidarität aller Lebewesen untereinander im Alleben“ (ebenda S. 160, Hervorhebung entfernt), die sich Scheler aus „den drei großen asiatischen Zentren, Indien, China und Japan“ erhoffte, deren „alte Weisheit des Ostens, z.B. die uralte Lebens- und Leidenstechnik Asiens“, eine „Kunst der Duldung“ vermitteln soll. (ebenda S. 159-160)

schichtlich durch Heideggers Distinktionsbedürfnis gegenüber der philosophischen Anthropologie begründet sein. Tatsächlich kommt bei Heidegger der Leib des Menschen nur periphär zur Sprache und einzig im Begriff der Stimmung zeigt sich ein Durchstoßpunkt zur menschlichen Leiblichkeit. Allerdings gehört die Stimmung zu dem Versuch, das Nichts nicht allein begrifflich-reflexiv zu erfassen, indem sie einen vorsprachlichen Zugang zur Welt als Bedeutungsganzheit eröffnet, etwa in der Langeweile, wenn jegliche Bedeutsamkeit aus der Welt entschwindet und so das Nichts offenbar wird.¹⁶ Auch wenn die Stimmung sich in körperlichem Wohl- oder Unbehagen manifestieren mag, kann trotzdem nicht von einem Körperdiskurs gesprochen werden. Stimmungen bleiben für Heidegger Sache eines Fühlens, das sich irgendwo zwischen Herz und Hirn bewegt und das sich wenig auf den Leib als ganzen, geschweige denn auf den Raum hin öffnet.

Der Begriff der Stimmung bleibt daher, solange er sich an Heidegger orientiert, auf ein *Verstehen* hin gedacht: „Weil jede Kultur für ihre eigenen Angehörigen durch deren grundstimmungshafte Weltoffenheit verstehbar ist, können dank dieser Weltoffenheit, die allen Menschen gemeinsam ist, aber auch Angehörige fremder Kulturen zu ihr einen Zugang finden.“¹⁷ Auch Arbeiten, die sich ausdrücklich der „*Grundstimmung Japans*“ widmen, bleiben innerhalb des von Heidegger abgesteckten Rahmens einer hermeneutischen Phänomenologie, der es wesentlich an einer Theorie der Körperlichkeit mangelt.¹⁸

Zwei Dinge sind dafür verantwortlich, dass Heidegger nicht mit einem Körperdiskurs eine weitere Kontingenz-Region erschlossen hat.

- Zunächst sei an Heideggers Kritik des verkörperten Subjektivismus als *Erlebnis* erinnert, dem Heidegger keine anderen Formen des Erlebens entgegensetzen weiß, sondern sich grundsätzlich gegenüber erlebter Leiblichkeit ablehnend zeigt.
- Während sich beim frühen Heidegger noch Ansätze zur Theoretisierung der Leiblichkeit finden, wird im späten Denken der biologi-

¹⁶Vgl. dazu die zweihundert Seiten starke Analyse der Langeweile in GA 29/30. Wie schon in „*Sein und Zeit*“ die Angst tritt hier die Langeweile als Grundstimmung auf, welche alle Bedeutsamkeit verschwinden lässt: Das Ganze des Seienden wird so als Nichts offenbar.

¹⁷(Held, 1993, S. 95) Dies ist vor allem deshalb plausibel, da Grundstimmungen ein kulturstiftendes Potenzial haben: Aus der Stimmung dem Ganzen gegenüber entstehen geschichtlich immer wieder neue Weltbedeutungen.

¹⁸Vgl. etwa die Arbeit von Suehisa (2008), der an Klaus Held anschließt.

10. Zur Diskursivität des Nichts

sche Leib gänzlich aus dem Seynsdenken gestrichen und bleibt allein Sache der Wissenschaft. So hatte Heidegger versucht, in den Vorstudien zu „*Sein und Zeit*“, den „*Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie*“ aus dem Sommersemester 1924, den Begriff der Stimmung auf aristotelische Quellen zurückzuführen: „Das Sein des Lebenden als $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ist ein Sein, das den Charakter des Mitgenommenwerdens und Mitgenommenseins hat.“¹⁹ So versucht Heidegger zwar den Leib-Seele-Dualismus mit Aristoteles zu überwinden, wenn er feststellt: „Das, was hier von Aristoteles gegeben worden ist, ist bis heute noch nicht ausgenützt worden. Erst in der *Phänomenologie* ist damit begonnen worden. Keine Trennung von ‚psychischen‘ und ‚leiblichen Akten‘! Das ist praktisch zu sehen, z.B. wie ich meine Hand bewege, wie ich mit ihr eine Bewegung mache. *Man muß darauf sehen, daß die primäre Daseinsfunktion der Leiblichkeit sich den Boden für das volle Sein des Menschen sichert.*“²⁰ Er warnt aber schon vor einer Fehlentwicklung, die es zu verhindern gilt: „Bei Aristoteles finden sich auch schon die Ansätze für die Fehlorientierung ins Biologische in der gesamten Tradition (*Descartes*: *res cogitans* – *res extensa*).“²¹ In seiner impliziten Auseinandersetzung mit Uexküll im Wintersemester 1929/30²² geht es Heidegger daher auch nicht darum, den Bezug des Daseins zum Reich des Biologischen angemessen zu erläutern, sondern einzig um eine *Abgrenzung* der beiden: Der Weltentwurf ereignet sich nur im menschlichen Dasein, da dem Tier die hermeneutische Als-Struktur nicht zugänglich ist.²³ Im Humanismusbrief heißt es dann deutlich, dass das Tier „durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen ...“²⁴ Es darf also für Heidegger nicht zu dem geringsten Berührungspunkt beider Sphären kommen, dieser wäre, mit Derrida gesprochen, das absolute Zeichen: *Der Berührungspunkt zwischen Dasein und dessen biologischen Grundlagen wä-*

¹⁹(GA 18, S. 248) Allerdings dreht sich hier die Bestimmung gewissermaßen im (hermeneutischen) Zirkel, wenn es wiederum heißt, dass das menschliche *Leben* als nicht-biologische Kategorie gedacht werden muss, die sich als $\zeta\omega\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ bestimmen lässt. Vgl. S. 20-21.

²⁰(GA 18, S. 199)

²¹Ebenda.

²²Vgl. (GA 29/30) „*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt. Endlichkeit. Einsamkeit*“.

²³Vgl. (Cho, 1986, S. 62 f.).

²⁴(GA 9, S. 326)

re für Heidegger das Einfallstor für ein Fortschreiben der physiologischen Kausalverhältnisse in das Reich der welthaften Sinnverhältnisse. Dessen Folge wäre die Durchdeterminierung der kulturellen Welt auf Grundlage dieses Ausgangspunktes.

Gerade indem Heidegger hier jedoch alles Biologische ausgrenzt, bleibt ein biologisches Retentat hinter der phänomenologisch erfassten Leiblichkeit zurück, wodurch letztlich der Dualismus auf anderer Ebene weiterbesteht. Es gibt bei Heidegger daher keinen entwickelten Körperdiskurs.²⁵

10.2.2. Das Nichts als Leere: Kontextualismus und Korrelationismus

Unsere Definition des Nichts und der Kontingenz über die Philosophie Heideggers lief darauf hinaus, beide Begriffe zwar analytisch zu trennen, als in der Realität jedoch vereint aufzufassen: Als *Kontingenz* bezeichneten wir die Eigenschaft von Sinn, Letztbegründungsversuchen enthobene Verweise zu emergieren, während das *Nichts* die unthematische Einbettung von Sinn in Materialität, Medialität, sozialem Handeln, Sprache und Natur bezeichnete. Wie sähe ein Begriff des Nichts aus, der sich hingegen *nur* auf die Definition der Kontingenz stützt?

In Reaktion auf die europäische Moderne und die von ihr ausgehenden Veränderungen der japanischen Gesellschaft hat sich bei japanischen Intellektuellen ein Argumentationsschema entwickelt, das als „Rückkehr zum Japanertum“ (日本回帰 *nihon kaiki*) bezeichnet wird. Damit verbunden ist der Versuch, innerhalb der eigenen Kultur- und Geistesgeschichte Elemente japanischer Überlegenheit aufzuzeigen und diese – was für eine bloße Rückkehr eigentlich unnötig wäre – der westlichen Kultur gegenüberzustellen. Als eines dieser Momente wird die japanische Neigung zum *kontextuellen Denken* begriffen.²⁶

Dieses findet seinen theoretischen Ausdruck insbesondere im Begriff der *Leere*. Der Begriff des Nichts darf zwar nicht einfach mit dem der *Leere*

²⁵Vielversprechender für einen interkulturellen Dialog erscheinen daher Ansätze, die ihren Ausgang direkt von einer philosophischen Anthropologie aus nehmen. Vgl. Jens Heise: „Das Prinzip der Unergründlichkeit – Konstellationen einer transkulturellen Anthropologie“ (in Arbeit).

²⁶Das auch auf soziologischer Ebene als „Beziehungsorientiertheit“ (Hiromatsu) der japanischen Gesellschaft beschrieben wird. Zur Kritik an der Idee des *nihon kaiki* als Selbstbehauptungsdiskurs und zum Kontextualismus im Besonderen vgl. auch (Ken'ichi, 1996, S. 112-114).

10. Zur Diskursivität des Nichts

identifiziert werden, wir knüpfen jedoch trotzdem an ihn an, da das Nichts häufig durch die Leere erläutert wird.²⁷ Anders als das Substanzdenken, das meint, ein Ding allein mit dem Blick auf dieses selbst begreifen zu können, geht der Kontextualismus der Leere davon aus, dass das Ding die Summe seiner innerweltlichen Bezüge *ist*. Wir wollen daher im Folgenden unter Kontextualismus ein Denken verstehen, das nicht vom Wesen oder von der Substanz der Dinge ausgeht, sondern die Dinge durch ihren wechselseitigen Bezug zu anderen Dingen begreift:

„Die zen-buddhistische Leere stiftet ... eine nachbarschaftliche Nähe zwischen den Dingen. Die Dinge sprechen miteinander, spiegeln einander. Die Pflaumenblüte wohnt im Teich. Der Mond und der Berg spielen ineinander.“²⁸

Wir sehen an dem Beispiel, worauf es dem kontextuellen Denken ankommt: Im kontingenten Geflecht wechselseitiger Bezüge kann keine Letztbegründung aufgestellt werden. Das kontextuelle Denken kann jedoch, auf sich allein gestellt, zum Korrelationismus ausarten.²⁹ Denn im Netz freischwebender Bedeutungen ist letztlich alles mit allem verbunden, unterliegt einzig dem beliebigen Assoziieren, der Selbstreferenzialität und Idiosynkrasie. Die Ursprünge hiervon liegen in der chinesischen Antike, wie wir an folgendem Beispiel aus der chinesischen Geistesgeschichte sehen. Es findet sich im *„Lüshi chungiu“*, dem *„Frühling und Herbst des Lü Buwei“*. Hier werden auf kosmologischer Ebene Mikro- und Makrokosmos verzahnt, die Sphären des religiösen und weltlichen Lebens miteinander verbunden, Farben, Speisen und Zeremonien miteinander assoziiert. Exemplarisch sei ein Auszug zitiert:

„Im mittleren Frühlingsmonat steht die Sonne im Zeichen Kui. Zur Zeit der Abenddämmerung kulminiert das Sternbild Hu. Zur Zeit der Morgendämmerung kulminiert das Sternbild

²⁷So beispielsweise bei Hisamatsu, der jedoch den Unterschied wie folgt beschreibt: „Aber das zen-buddhistische Nichts ist keineswegs etwas Unbewußtes und Unbelebtes, wie es die Leere ist, sondern es ist das Subjekt, das sich ‚klar und deutlich‘ selbst erkennt. Deshalb nennt man es auch ‚Herz‘, ‚Selbst‘ oder ‚der wahre Mensch‘.“ (Hisamatsu, 1994, S. 34)

²⁸(Han, 2002, S. 55)

²⁹Es war beim besten Willen leider nicht zu rekonstruieren, wo der Begriff des Korrelationismus das erste Mal gefallen ist – wir verwenden ihn hier mit dem Hinweis, dass wir ihn einem anderen Autor verdanken.

Giän Sing. Seine Tage sind Gia und I. Sein göttlicher Herrscher ist Tai Hau (der große Leuchtende). Sein Schutzgeist ist Gou Mang (der Säer). Seine Tiere sind die Schuppentiere. Seine Note ist Güo. Seine Tonart ist Gia Dschung. Seine Zahl ist acht. Sein Geschmack ist sauer. Sein Geruch ist muffig. Man opfert den Türgeistern. Unter den Opfergaben steht die Milz voran.

Der Regen beginnt zu fallen. Die Pfirsiche und Pflaumen blühen. Die Goldamsel singt. Die Habichte verwandeln sich in Turteltauben.

Der Himmelssohn weilt in der Sonnenhalle in der Tsing-Yang-Halle im Tai-Miau-Raum. Er fährt im Fasanenwagen, an dem große blauschwarze Drachenpferde angespannt sind. Es werden grüne Flaggen aufgesteckt. Man kleidet sich in grüne Kleider und trägt grünen Nephrit. Man ißt Weizen und Schafffleisch. Die Opfergefäße sind durchbrochen, um die Luft durchziehen zu lassen.³⁰

In diesem Punkt trifft sich tatsächlich altchinesisches Denken mit dem revolutionären Gestus postmoderner Epistemologie. Zu denken ist hier natürlich an die gleichsam normativen Forderungen, die Deleuze an seine Theorie des Rhizoms knüpft. Das Rhizom hat als Wurzelwerk keine erkennbare Mitte und Deleuze stellt, sich an diesem Bild orientierend, das rhizomatisch organisierte Wissen der Episteme der Baumstruktur entgegen, die Jahrhunderte die abendländische Ordnung des Wissens bestimmt habe.³¹ Damit verbindet er allerdings die folgende Forderung:

„Jeder beliebige Punkt des Rhizoms kann und muß mit jedem anderen verbunden werden.“³²

Christian Jäger bemerkt dazu, dass letztlich sogar die Trennung von Zeichensystem und Objekt aufgehoben wird: „Die kollektive Aussagenverkettung funktioniert tatsächlich unmittelbar in den maschinellen Verkettungen.“³³ Damit wird dem Subjekt letztlich noch die Freiheit zur Assoziation

³⁰Übersetzung Wilhelm (Wilhelm, 1971, Erster Teil, Buch 2, Kapitel 1, hier S. 14).

³¹Anfangen von Francis Bacon bis zu Diderots Enzyklopädie, der sich dort des Baumes bedient für „Das figürlich dargestellte System der Kenntnisse des Menschen“. Vgl. Band 1 der Enzyklopädie, Diderot und d'Alembert (1751).

³²Zitiert nach (Jäger, 1997, S. 148 f).

³³Ebenda.

10. Zur Diskursivität des Nichts

genommen, kann dieses doch nur noch passiv den von selbst ablaufenden Verweisungsvorgängen folgen.

So löst der Korrelationismus letztlich auch das Subjekt in den Beziehungen auf: „All diese Vorstellungen hängen zusammen mit der tiefgründigen Neigung der ostasiatischen Denkweise – vor allem, aber nicht nur im Buddhismus –, weniger das Wesen als den Bezug der Dinge zueinander zu erfassen“, resümiert Augustin Berque in ähnlichem Zusammenhang.³⁴ Für das Subjekt bedeutet dies, dass es nicht einmal mehr in der Sprache auftaucht:

„Sagt man beispielsweise auf Japanisch *samui*, bedeutet das sowohl ‚mir ist kalt‘ als auch ‚es ist kalt‘. Die japanische Sprache trifft hier keinerlei Unterscheidung zwischen dem Sprecher und seiner Umgebung, eine Unterscheidung, die von der deutschen Sprache auf der Stelle gemacht wird. Japanisch zu sprechen bedeutet allein schon, den Dualismus abzulehnen. Das Gegenteil gilt für den Westen.“³⁵

Auf die Idee jedoch, dass gerade *die Einbeziehung des Subjektes* zu einer größeren Dichte an Verweisungszusammenhängen führen könnte, kommt Berque nicht. Die Einschränkung auf das eigene Gefühl mittels Personalpronomen ließe nämlich offen, ob es an diesem Tag wirklich kalt ist und ob es vielleicht *dem Anderen* nicht kalt ist. So bereichern die abendländischen Diskurse der Innerlichkeit und Empfindsamkeit das Beziehungsgeflecht der Welt um Fühlen und Denken des Individuums und dessen ihm eigene Ereignisweise der Reflexion und Introspektion.

Insofern wäre auch das „*Lüshi chungiu*“ eine Dekadenzerscheinung, die sich gegen diese menschlichen Fähigkeiten richtet, indem sie sich „maschinelle[n] Aussagenverkettungen“ überlässt. Allgemein bedeutet dies, dass ein kontextuelles Denken, das ohne Subjekt operiert, zum Korrelationismus verkommt. Aus Sicht des späten Heidegger besteht dementsgegen das *Ethos* gerade darin, dass weder Mensch noch Sprache sprechen, sondern der Mensch der Sprache *entspricht*.

Es bedarf keiner weiteren Erklärung, dass der Gewinn gering ist, treibt man dem Denken die Metaphysik mit einem Begriff der Leere aus, der auf dem Korrelationismus beruht. Die Ursache für die theoretische Unzulänglichkeit des Leere-Begriffs liegt darin, dass dieser letztlich immer auf eine

³⁴(Berque, 1996, S. 198-199)

³⁵Ebenda S. 199.

religiöse Praxis verwiesen bleibt. Die Theoretisierung des Begriffs konnte daher unvollständig bleiben: So verneint die Leere vornehmlich Selbstursache und unabhängiges Bestehen der Substanz und stellt an deren Stelle einen unscharfen Begriff der Verwiesenheit aller Dinge aufeinander. Als theoretischer Übergangsbegriff kann sich die Leere in diesem ablehnenden Gestus erschöpfen, da sie in der religiösen Praxis immer wieder zurück in die Immanenz des Alltäglichen weist.³⁶ So findet der Begriff Halt und Stütze letztlich wieder in der materiellen Welt, die ein Abgleiten in einen absoluten Korrelationismus verhindert.

10.2.3. Das Nichts als Seiendheit: Metaphysik des Seienden

Die Idee der Leere hat sich jedoch nicht nur auf Ebene der sinnhaften Verweisungszusammenhänge artikuliert, sondern wurde auch als Seiendheit den Dingen unmittelbar eingeschrieben. Diese spricht sich in der zentralen Formel des Herz-Sutra aus: Form ist Leere und Leere ist Form. An diesen aus der meditativen Erfahrung und kontemplativen Einsicht gewonnenen Satz schließen sich die entsprechenden Versuche an, die Nicht-Substanzialität der Welt *auf Ebene des Seienden* zu denken. Das Ergebnis sind die Elemente-Lehren der buddhistischen Schulen, die hier anhand von drei Beispielen skizziert werden sollen. Dabei ergibt sich zwar nicht chronologisch, aber der gedanklichen Reihenfolge nach folgendes Bild:

- In der Sanron-Schule (三論宗) wird der Idee eines Wesenskerns der Dinge das totale „Entstehen in Abhängigkeit“ entgegenstellt. Für die Sanron-Schule konstituiert sich die phänomenale Welt nicht aus ewigen Daseinselementen, vielmehr ist auch die Existenz der Daseinselemente nur in korrelativer Abhängigkeit zu denken.³⁷ Dieses denkerische Extrem provoziert allerdings die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass unter diesen Umständen *etwas* ist: Denn wo alles im Fluss ist, kollabieren die Dinge unserer Realität zu mathematischen Punkten, denen weder räumliche noch zeitliche Ausdehnung zukommen darf. Diese theoretische Ausdehnungslosigkeit ist jedoch nur schwer mit dem Wahrgenommenen zu vereinen. Lösungen für dieses Problem führen nun gerade auf jene Annahmen, die Heidegger als spezifisch abendländisch ansah.

³⁶(Nakaoka, 1985, S. 119)

³⁷Vgl. (Brüll, 1989, S. 27, 29).

10. Zur Diskursivität des Nichts

- So führt etwa die orthodoxe Richtung der Kusha-Schule (俱舍宗) wieder substanzähnliche Elemente ein, welche die Dauerhaftigkeit der Erscheinungen auf Ebene der Realität garantieren sollen. Damit wird jedoch durch die Hintertür wieder das Substanzdenken eingeführt, das von einer ewigen, bedeutungslosen Substanz ausgeht.³⁸
- Die Jōjitsu-Schule (成実宗) hingegen geht von der absoluten Substanzlosigkeit alles Seienden aus.³⁹ Realität, also Dauerhaftigkeit, ist für sie nur ein Ergebnis des Erlebens im Jetzt-Augenblick. Damit kann sie zwar erklären, warum wir Seiendes gegenständlich wahrnehmen, dies jedoch um den Preis, dass sie jegliche Ausdehnung in Vergangenheit und Zukunft aufgibt. Gerade damit ergeben sich jedoch in Bezug auf Bedeutung und Bedeutsamkeit der Dinge diejenigen Probleme, wie sie die europäische Präsenz-Metaphysik mit sich brachte und die Heidegger mit seiner Theorie der *Zeitlichkeit* in „*Sein und Zeit*“ so massiv kritisiert hat.

Es scheint sich hierbei um ein tiefgreifendes Problem des fernöstlichen Denkens zu handeln. So werden nämlich physikalische Grundannahmen aus der Erfahrung der Kontingenz heraus erklärt. Wir wollen dies kurz aufschlüsseln.

Wir haben das Nichts anhand zweier Eigenschaften von Sinn definiert:

- Als die erste Eigenschaft hatten wir bestimmt, dass sich Sinn an keine Letztbegründungen rückkoppeln lässt. Dies folgte aus seiner Eigenschaft, eine spontan emergierende Verweisung zu sein. Die genannten buddhistischen Schulen versuchen nun, diese Eigenschaft von Sinn auf Ebene der Elemente als „Entstehen in Abhängigkeit“ wiederzuentdecken.
- Als die zweite Eigenschaft haben wir den hermeneutischen Horizont bestimmt, der stets unthematisch bleibt. Dieser Horizont bestimmt als eine Ganzheit das Verständnis des Einzelnen. Die buddhistischen Schulen übertragen diese Erfahrung der Ganzheit nun auf die Erfahrung des kosmischen Ganzen, dessen physikalisch-materiell in den

³⁸Vgl. zur rein sachlichen Exposition dieses und der folgenden Lösungsansatzes (Brüll, 1989, S. 23). Gregor Paul bemerkt darüber hinausgehend kritisch: „Ja, die Jōjitsu-shū ausgenommen, war vielleicht keine der japanischen Schulen gänzlich frei von substantialistischen und damit eternalistischen Lehren.“ (Paul, 1993, S. 122 f., hier S. 124).

³⁹Vgl. (Paul, 1993, S. 126).

Blick genommene Bestandteile als in Korrelation stehend bestimmt werden.

Wie Heidegger anhand seiner Analysen von Angst und Langeweile gezeigt hat, wird das Nichts ursprünglich immer in der Form der Kontingenz der eigenen kulturellen Lebenswelt erfahren, nämlich als Absinken des Weltganzen im totalen Verlust der Bedeutsamkeit, als Bedeutungslosigkeit. Auch die buddhistischen Schulen nehmen ihren Ausgang von der meditativen *Erfahrung* des Nichts. Wenn nun jedoch aus den Kontingenzeigenschaften von *Sinnverhältnissen* Aussagen über physikalische *Wirkverhältnisse* abgeleitet werden sollen, wird Physik zu Metaphysik. Alle Versuche, aus dem Nichts Annahmen über die Seiendheit des Seienden abzuleiten, müssen scheitern, wofür die drei buddhistischen Elemente-Lehren ein Beispiel sind.

Wo die buddhistischen Elemente-Lehren von Sinnverhältnissen auf Wirkverhältnisse schließen, da hat Heidegger mit seinen Begriffen von Welt und Erde eine gegenseitige Durchdringung beider Sphären beschrieben. Diese lässt es nicht zu, die eine als von der anderen abgeleitet zu begreifen. Trotz der gegenseitigen Durchdringung eignet jeder der Sphären eine spezifische *Gewichtung*: Die Welt ist mehr durch Sinnverhältnisse bestimmt, die Erde mehr durch Wirkverhältnisse – ihr Verhältnis kann daher keines der Identität sein, sondern ist – wie Heidegger im Kunstwerkaufsatz sagt – durch den *Streit* bestimmt.

10.2.4. Das Nichts als Sein: Der Wettbewerb der buddhistischen Schulen und die Metapher des Floßes

Insgesamt kann man sagen, dass sich bei allen buddhistischen Schulen die Auffassung des Nichts stark auf Erfahrung bezieht.⁴⁰ Wie wir gesehen haben, treten Unterschiede erst dann hervor, wenn die Vorstellungen des Nichts theoretisch ausgearbeitet werden.⁴¹ Dies verlangt zunächst die Überwindung einer gewissen Schwerkraft, ist doch das Nichts in erster Linie Erfahrungsgegenstand religiöser Praxis und so in die Übung des Geistes eingebettet und nicht in philosophische Diskurse. Für eine solche religiöse Lebensführung gibt es zunächst keinen Grund, die praktizierte Erleuchtung zusätzlich theoretisch zu erhellen.

⁴⁰Vgl. (Öhashi, 1990b, S. 22).

⁴¹Dies betrifft natürlich auch die unterschiedlichen Vorstellungen im Buddhismus, Daoismus, die von Nagarjuna und die des japanischen Zen. Vgl. zu den Unterschieden bspw. (Ma, 2008, S. 6).

10. Zur Diskursivität des Nichts

Ein solcher Grund besteht hingegen dort, wo es darum geht, das Erleuchtungserlebnis mit anderen zu teilen, und gerade hier erfährt der Buddhismus durch eine seiner frühesten und einflussreichsten Metaphern eine diskursive Verkürzung. Die Metapher will die Struktur religiöser Erfahrung beschreiben, indem sie das Ereignis der Erleuchtung als Flussüberfahrt mit Hilfe eines Floßes zu beschreiben versucht: Die Lehre ist lediglich Mittel, ihre Inhalte ein Floß, um vom Ufer der Unkenntnis an das gegenüberliegende Ufer der Erleuchtung überzusetzen.⁴² Diese konsequent pragmatische Haltung musste jegliche Theoriebildung stiefmütterlich behandeln, wenn der Sinn einer Lehre nur darin liegt, einem *gelebten Buddhismus* den Weg zu bereiten. Institutionalisiert wurde die buddhistische Sangha als Übungs- und Lebensgemeinschaft und nicht als theoretischer Diskurs, dessen Anhänger ihre intellektuelle Selbstachtung aus einem reinen Gelehrten-dasein gezogen hätten.

Dort, wo die Metapher trotzdem aufgegriffen und modifiziert wurde, geschah dies meist, um durch eine Systematisierung der Lehren die eigene Position als geistesgeschichtlichen Endpunkt der Tradition darzustellen. Mit dem Māhayāna erfuhr die Floßmetapher erstmals eine Abwandlung, indem die Universalität des Fahrzeugs bestritten und zwischen *Kleinem Fahrzeug* und *Großem Fahrzeug* unterschieden wurde. In der Folge gab es immer wieder Ansätze, die bestehenden Lehren zu systematisieren.

Die Kegon-Schule (華嚴宗 *Kegon-shū*) etwa unterscheidet zwischen verschiedenen Formen von Fahrzeugen, wobei das von ihr vertretene letzte Modell die anderen umfasst.⁴³ Dies läuft eigentlich der Fahrzeug-Metapher entgegen, der zufolge es gleichgültig ist, wie man die andere Seite des Ufers erreicht. Die Fahrzeugmetapher wurde trotzdem immer wieder in dieser Weise vereinnahmt, vermutlich, weil durch die Konkurrenz der verschiedenen Schulen ein *Hierarchisierungsdruck* einsetzte, der es notwendig machte, die eigene Schule an die Spitze der theoretischen Entwicklung zu stellen. Praktisch wurde dieses Problem so gelöst, dass man durch weitere Abstraktion die anderen Lehren zu umfassen suchte. So entstand ein *Wettbewerb in der Abstraktion des Nichts*. Entsprechend vertritt die Kegon-Schule gegenüber den ihr vorangegangenen Lehren die Identität aller Dinge, womit sie die von diesen zuvor getroffenen Unterscheidungen aufhebt und auf abstrakter Ebene zur Synthese bringt.⁴⁴

⁴²Besonders viel Kapital schlägt Zimmer aus dieser Metapher. Vgl. (Zimmer und Heyer-Grote, 1973, S. 424-428).

⁴³Vgl. (Brüll, 1989, S. 38).

⁴⁴Vgl. (Brüll, 1989, S. 39).

Auch die Tendai-Schule (天台宗 *Tendai-shū*) bringt durch den *Mittleren Weg* die Gegensätze zwischen Leere (空 *kū*) und Seiendem (假 *ke*) zu einer abstrakten Synthese im Mittleren (中 *chū*). So erkennt sie zwar, dass sich die Leere nur im Seienden realisieren kann. Allerdings schüttet sie den Abgrund, der sich zwischen beiden auftut, wieder zu, indem sie nämlich zu ihrer Vermittlung ein absolutes *Mittleres* einsetzt, das wie ein Spiegel zwischen Leere (Reflexion) und Seienden (Spiegelbilder) tritt. So vertritt die Tendai-Schule „die direkte Identität zwischen der absoluten und phänomenalen Welt, weil die Leere direkt identisch mit dem Seienden und dem Mittleren, das Seiende direkt identisch mit der Leere und dem Seienden ist. Alle Gegebenheiten sind also in den drei Wahrheiten enthalten, mit ihnen identisch“.⁴⁵ Der Kontrast zum „Stoß ins Sein“, den das Kunstwerk bei Heidegger erfährt, könnte nicht größer sein.⁴⁶ Durch Abstraktion auf ein Mittleres hin wird eine Verallgemeinerung erreicht, welche die darunterliegende Differenzierung in der Synthese aufhebt. Damit verschwinden zwar die Widersprüche, es wird aber auch jede weitere theoretische Ausdifferenzierung verhindert.

Mit einiger Berechtigung kann der Zen-Buddhismus als Abschluss dieses *Wettbewerbs in der Abstraktion des Nichts* bezeichnet werden. Die von seinen Kōans (公案) aufgeworfenen logischen und semantischen Widersprüche werden allerdings nicht einmal mehr theoretisch zur Synthese gebracht. Insofern geht es „eindeutig um ein Weglassen des diskursiven Denkens“⁴⁷, was in der *Praxis* des Zen auch noch die Negation des diskursiven Denkens übersteigt.⁴⁸ Daher lässt sich der Zen-Buddhismus auch nicht sprachlich vermitteln, denn Sprache ist als symbolische Form auf Prägnanzbildung aus, sie schafft Gegensätze, Abgrenzungen und Unterscheidungen und befördert so schon durch ihre spezifische Medialität das diskursive Denken. Hieraus resultiert der Hang zum Schweigen: Das Gesagte bleibt vage und es gibt keinen Bedarf an klaren Begriffen. So ändert sich zwar die Qualität der Abstraktion, insofern die Aussagen vorangegangener Lehren nicht mehr durch begriffliche Abstraktion zur Synthese gebracht werden. Trotzdem befindet sich auch der Zen-Buddhismus im *dialektischen Wettstreit um die größte Abstraktion des Nichts*, wenn er auch durch sein Schweigen die Spielregeln dieses Wettbewerbs auf originelle Weise zu seinen Gunsten verändert: Wer nichts sagt, sagt gleichsam alles.

⁴⁵Vgl. ebenda S. 46.

⁴⁶Vgl. (GA 5, S. 53-54).

⁴⁷Vgl. (Brüll, 1989, S. 54).

⁴⁸Vgl. (Hashi, 2004, S. 69).

10. Zur Diskursivität des Nichts

Als wichtiges Zwischenergebnis können wir bereits festhalten, dass die innerbuddhistische Konkurrenz nicht zu einem differenzierteren Begriff des Nichts führte, sondern lediglich unter Beibehaltung der vorangegangenen Theorien den Abstraktionsgrad durch Verallgemeinerung stetig steigerte.

10.2.5. Das Nichts als Absolutes: Die Dialektik der Kyōto-Schule

Weder die buddhistischen Elemente-Lehren noch die Vermittlungstheorien lieferten bislang eine zufriedenstellende Theoretisierung des Nichts. Während die Elemente-Lehren sich in metaphysische Spekulationen verstrickten, haben die Vermittlungstheorien einschließlich des Zen lediglich die Abstraktion des Nichts-Begriffs vorangetrieben.

In der Philosophie der Kyōtō-Schule setzt sich diese Abstraktion abermals fort, nun jedoch auch mit den Mitteln des abendländischen Denkens, namentlich mit der Dialektik. Dabei sind in den Anfangsjahren der japanischen Philosophie, wie wir sie hier exemplarisch an Kitarō Nishida und Hajime Tanabe betrachten wollen, zwei Momente bestimmend, zwischen denen das Denken immer wieder hin- und hergerissen wird: Einerseits wird versucht, die fernöstliche religiöse Erfahrung mit den Mitteln des Westens explizit zu machen, andererseits bleibt das Denken jedoch auf die religiöse Erfahrung verwiesen, deren immanente Überzeugungskraft stets droht, die explanatorischen Bemühungen der Philosophie als unwesentlich erscheinen zu lassen.

Besonders deutlich wird dies am zentralen Begriff der frühen Philosophie Nishidas. Dieser beginnt sein eigenständiges Philosophieren mit dem William James entliehenen Begriff der *Reinen Erfahrung*:

„*Erfahren* bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet.“⁴⁹

So lautet der erste Satz in Nishidas erstem wichtigen Werk, das als Gründungsschrift der modernen japanischen Philosophie gilt.⁵⁰ Die neue Epoche des Denkens beginnt in Japan mit einem Paukenschlag oder, wenn man

⁴⁹(Kitarō, 1993, S. 29)

⁵⁰Vgl. (Pörtner, 1993, S. 9) und (Nishida, 1999a, S. 1).

so will, mit dem Klang der Tempelglocke als dem *totalen Ausblenden der Kontingenzt* für das Erlebnis im Hier und Jetzt. Dies gelingt, indem Sinn und Bedeutung, die das Wesen der Kontingenzt ausmachen, auch aus dem Begriff der Erfahrung ausgeblendet werden: „Die wirkliche Reine Erfahrung ist nur Gegenwartsbewußtsein des Tatsächlichen als solchem, ohne jegliche *Bedeutung*.“⁵¹ Daher kann über sie auch nicht gesprochen werden:

„So können wir das wahre Gesicht der Realität nur als Selbst-Unmittelbarkeit, nicht aber im sprachlichen Ausdruck, in der Reflexion oder in der Analyse erfassen.“⁵²

Die Ebene der Realität wird von Nishida einzig auf dieser ersten Stufe der *Reinen Erfahrung* ansiedelt: „In diesem Augenblick ist die sogenannte wahre Realität präsent. – Der Gedanke ... kann nur in einer Reflexion entstehen, die schon nicht mehr am wahren Geschehen der Realität teilhat.“⁵³ Erst durch die Selbstentfaltung des Bewusstseins treten dann Formen des *Urteilens* auf, die Bedeutung stiften.⁵⁴ Die höchste Stufe der reflexiven Bewusstseinsentfaltung nennt Nishida *intellektuelle Anschauung*. In ihr werden die „Dinge, die ich in der Gegenwart sehe ..., durch die Kraft vergangener Erfahrung interpretiert ... durch die die intellektuelle Wahrnehmung selbst strukturiert und verändert wird.“⁵⁵ Durch diese Selbststrukturierung der Wahrnehmung in der Wahrnehmung wird es möglich, dass auch „Dinge, die zuerst nicht erfahrbar waren ... als Tatsachen der unmittelbaren Wahrnehmung“⁵⁶ erscheinen.

Da für Nishida die metaphysischen Unterscheidungen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Geist und Natur hinfällig sind, kann er das Schema der Selbstentfaltung des reflexiven Bewusstseins auf die gesamte Wirklichkeit ausdehnen: „Wahre Realität findet sich nicht außerhalb der Bewußtseinsphänomene. Die Wahre Realität der unmittelbaren Erfahrung ist immer auf dieselbe Weise strukturiert.“⁵⁷ Bereits an dieser Stelle abstrahiert

⁵¹Ebenda S. 30. Ebenso: „Die Reine Erfahrung ist die unmittelbare Erfahrung des Tatsächlichen-wie-es-ist. Sie hat keine *Bedeutung*.“ S. 36.

⁵²(Kitarō, 1993, S. 88)

⁵³(Kitarō, 1993, S. 84)

⁵⁴Vgl. (Pörtner, 1993, S. 22). Und diese Urteile können, wie auch Fühlen und Empfinden, wiederum zu Momenten der *Reinen Erfahrung* werden: „Sie [sc. eine Blume] ist aus unserem Fühlen und Wollen geformt, d.h., sie ist nicht nur *da*, sondern sie hat eine *Bedeutung*.“ (Kitarō, 1993, S. 85) Diese Bedeutung spielt aber in der *Reinen Erfahrung* als Bedeutung keine Rolle.

⁵⁵(Kitarō, 1993, S. 64)

⁵⁶Ebenda S. 64.

⁵⁷(Kitarō, 1993, S. 91)

10. Zur Diskursivität des Nichts

Nishida in einer weiteren Formulierung von den Bewusstseinsvorgängen hin zu einem Vokabular der Dialektik:

„Wie ich oben gesagt habe, ist der Ursprung des Widerspruchs die Einheit und der unendliche Widerspruch entwickelt sich als notwendiges Resultat seiner inneren Eigenschaften. Daher ist die wahre Realität eine freie Entfaltung eines einheitlichen Etwas [sc. des Bewusstseins] aus innerer Notwendigkeit.“⁵⁸

Galt in „Über das Gute“ noch: „Dieser Entwicklungsprozeß der Realität läßt sich deutlich an unseren Bewußtseinsphänomenen beobachten“,⁵⁹ so löst sich Nishida mit seiner „Logik des Ortes“ schrittweise vom bewusstseinsphilosophischen Vokabular und vollzieht den Übergang zum Vokabular der Dialektik.⁶⁰ Der Begriff des Ortes ist ontologisch allgemeiner als der des Bewusstseins und so ist die Logik des Ortes nicht mehr bloß eine Logik der Bewusstseinsstrukturen, sondern beschreibt und strukturiert die unterschiedlichen innerweltlichen Verhältnisse.⁶¹

Damit droht der Begriff des Ortes *seine Bestimmung nur aus Abstraktionen zu empfangen*. Mit der Sprache des Neukantianismus gesagt, ist er das *vor* Subjekt und Objekt liegende;⁶² im Vokabular der Bewusstseinsphilosophie das in jedem Erlebnis nicht verobjektivierte Bewusstsein, in dem das Erlebnis selbst stattfindet. Oder mit den Begriffen der Ontologie gesagt: Der Ort ist das, was „in sich Nichts ist, aber kraft dessen erst das, was ist, ermöglicht wird.“⁶³ Der Ort der Orte, welcher das Seiende im Ganzen einschließt, kann von Nishida daher nur als das *absolute Nichts*, das 絶対無 (*zettai mu*) bezeichnet werden.⁶⁴

Wenn wir in Bezug auf dieses Vorgehen von Abstraktion sprechen, dann meinen wir damit, dass Nishida zu immer bestimmungsloseren Definitionen fortschreitet:

⁵⁸Ebenda S. 95.

⁵⁹Ebenda S. 101.

⁶⁰Zwar erfolgt dies über den Umweg der Prädikatenlogik, vgl. (Malfi, 1996, S. 129), wie wir gleich sehen werden, allerdings ist der Motor der Selbstentfaltung von Bewusstsein und Welt eine widerspruchsgetriebene Dialektik.

⁶¹Vgl. hierzu die Selbstaussagen Nishidas in seinem Vorwort zur „Logik des Ortes“ von 1936 in (Nishida, 1999b, S. 22). Ebenso (Elberfeld, 1999, S. 103 ff.).

⁶²Ein Ansatz, der oft mit Heideggers Fundamentalontologie parallelisiert wurde. Vgl. (Nishida, 1999a, S. 10) und die Gegenüberstellung der beiden Zitate von Nishida und Heidegger in (Weinmayr, 1989, S. 42).

⁶³(Ōhashi, 1990a, S. 28)

⁶⁴Vgl. auch (Weinmayr, 1989, S. 43 f.).

„Die höhere Dimension kann gegenüber der niedrigeren, da sie das Nichts und die niedrigere Dimension umfaßt, die Bedeutung des Bewußtseins besitzen. Falls aber die höhere Dimension irgendwie bestimmt wäre, finden wir ein weiteres Nichts, in dem sie sich befindet, so daß sie dort die Bedeutung von Bewußtsein verliert. Das wahre Bewußtsein muß das höchste und letzte Nichts sein.“⁶⁵

Analog zum Zen-Buddhismus kollabiert letztlich die Abstraktion wieder in der Unmittelbarkeit der Erfahrung. So steht am Ende der Abstraktionsstufen für Nishida das „Durchbrechen der Subsumtionsbeziehungen“.⁶⁶

Doch diese hohe Abstraktion macht es für Nishida schwierig, den Begriff des *absoluten Nichts* überhaupt noch theoretisch von den im Erleben erfahrenen realen Phänomenen zu unterscheiden. Deshalb greift Nishida auf die Dialektik zurück, mit der er bereits durch seine frühe Bewusstseinsphilosophie vertraut war und die sein Denken bis in seine Spätphilosophie hinein bestimmt. Als *methodisches Bindeglied* zwischen *absolutem Nichts* und *konkreten lebensweltlichen Phänomenen* bietet sich die dialektische Abstraktion vornehmlich an. Denn mit ihr ist die Klammer groß genug, um beide Enden der Theorie zu umfassen. Gleichzeitig kann mit dem Satz vom Widerspruch ein abstraktes Prinzip zum Ausgangspunkt erklärt werden:

„Das wahrhaft Allgemeine muß Sein und Nichts transzendieren und in sich umfassen, d.h., es muß in sich einen Widerspruch (*mujun*) enthalten.“⁶⁷

„Gerade Etwas, das ein Selbstidentisches bzw. eine unendlich widersprüchliche Entwicklung in sich enthält, d.h. der Ort-Worin, ist der Ort des wahren Nichts.“⁶⁸

Auf diese Weise schreibt sich Nishidas Dialektik von der Bewusstseinsphilosophie und den Prinzipien des Denkens her und führt so Anfangs zu Begriffen, die sich durch einen eklatanten Mangel an Geschichtlichkeit auszeichnen. Deutlich wird dies an Wendungen wie der von der *Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart* (絶対現在の自己限定 *Zettaigenzai no*

⁶⁵So in seinem Aufsatz „Ort“ in (Nishida, 1999b, S. 98).

⁶⁶Ebenda S. 125. Letztlich bedeutet dies für Nishida, nicht „den Standpunkt des Bewußtseins aufzugeben, sondern im Gegenteil gerade, diesen zu radikalieren.“ Ebenda S. 84.

⁶⁷Ebenda S. 117.

⁶⁸(Nishida, 1999b, S. 123).

10. Zur Diskursivität des Nichts

jikogentei). Diese bezeichnet eine räumliche Konstitutionsstruktur, in der die geschichtliche Selbstverortung des Subjekts keine Rolle spielt.⁶⁹

An dieser Stelle hakt die Kritik Hajime Tanabes ein, der gewissermaßen als Antipode Nishidas angesehen werden kann.⁷⁰ Er hat als einer der ersten Dogmatik und Formalismus im Denken Nishidas kritisiert und den Mangel an Geschichtlichkeit herausgestellt.

Tanabe hat es entschieden abgelehnt, das Nichts einer rein gegenwärtigen Erfahrung entspringen zu lassen. Sein Anspruch besteht stattdessen darin, das Nichts allein vom Boden der Philosophie aus zu erschließen. Tanabe kritisiert also, dass sich Nishidas Rede vom absoluten Nichts allein aus buddhistischen Erlebnissen speist und somit aus Sicht der Philosophie dogmatisch ist:

„Ein absolutes Nichts, das vor der Wirksamkeit der Negation als Grundlage dieser Wirksamkeit gesetzt und zur Voraussetzung gemacht wird, vermag zwar im Bezug auf alle Seienden außer sich selbst die Herrschaft der Dialektik begründen. Aber es selbst allein wird etwas undialektisch unmittelbar Bejahtes oder Behauptetes.“⁷¹

Da bei Nishida das Nichts bloß gesetzt wird, drohen laut Tanabe Einzelnes und Allgemeines immer wieder in einer einfachen Identität zu kollabieren.⁷² Um dem entgegenzuwirken, schiebt Tanabe gleichsam ein drittes Moment der Vermittlung zwischen beide. Damit verhindert er die bloße *Setzung* des Nichts aus der Erfahrung und ersetzt diese durch eine *Vermittlung* des absoluten Nichts in der philosophischen *Dialektik der absoluten Vermittlung*. Laut Tanabe lässt sich das Nichts nur in der dialektischen Vermittlung tatsächlich als Nichts denken, alle auf Erfahrung basierende

⁶⁹Für unser Thema der Umweltethik ergibt sich daraus die unmittelbare Folge, dass es von hier aus nicht möglich ist, die hermeneutische Situation einer technischen Welt nachzuvollziehen. Vgl. (Mizoguchi, 1987, S. 197) und (Nakaoka, 1985, S. 115). Erst in seiner Spätphilosophie hat Nishida diesen Mangel korrigiert: „Wirkliche Gegenwart ist immer geschichtliche Gegenwart.“ (Nishida, 1990b, S. 101) Dieser Mangel haftet jedoch auch noch Schülern Nishidas an, wenn etwa Nishitani eine Ähnlichkeit zwischen dem heideggerschen Konzept des Heimischwerdens und der buddhistischen Erfahrung des Erwachens konstatiert, vgl. (Nishitani, 1989, S. 152-153), dabei jedoch übersieht, dass beide Begriffe sich in Bezug auf das Vorhandensein von Geschichtlichkeit gänzlich unterscheiden.

⁷⁰Vgl. (Ōhashi, 1990a, S. 15) und (Laube, 1984, S. 297-298).

⁷¹(Tanabe, 1990b, S. 149)

⁷²Vgl. (Faict, 2003, S. 126).

Setzung macht das Nichts schon wieder zu einem Etwas der Erfahrung. Vermittlung hingegen besagt, dass das absolute Nichts nur durch die Negation des Seins begriffen werden kann. Das absolute Nichts braucht also das Sein als Vermittlung und ist daher der Erfahrung nicht unmittelbar zugänglich.⁷³ Um dies auszuformulieren, stützt sich Tanabe auf die Lehre des Tendai-Buddhismus, die Laube wie folgt zusammenfasst:

„Weil ein Absolutes im Sinn von Sein = Substanz im Buddhismus abgelehnt wird, kann die Bezeichnung ‚Absolutes‘ nun höchstens den Zusammenhang der gegenseitigen Vermittlung durch gegenseitiges Bedingen und Bedingtwerden als solchem zukommen. Doch dieses Absolute vermag seine Absolutheit nur in seiner Relativität zu den einzelnen Relativen zu offenbaren. Die als ke beschriebenen Relativen stellen vom Standpunkt des kū her [sc. Leere] bedingte Seiende dar. Umgekehrt hat das absolute kū die relativen ke als Vermittlung seiner selbst nötig. Beide Momente können nicht unabhängig voneinander existieren und auch nicht gedacht werden. Das kū vermittelt sich selbst den ke, die ke vermitteln sich selbst dem kū. Auch das kū kann nicht selbständig existieren. Es muß durch das ke vermittelt werden. In diesem Sinne muß auch das kū sich in die Richtung auf die ke zubewegen ... Dieses Verhältnis der Einheit von Bewegung und Gegenbewegung wird mit chū bezeichnet.“⁷⁴

Entsprechend formuliert Tanabe dann die Vermittlung von Sein und Nichts:

„Daß das Nichts jenes zu negierende Sein nötig hat, um durchweg als Nichts Wirksamkeit der Negation zu sein, ist eben der Kernpunkt dessen, was ich oben erklärte. Weil nun das Sein als die negative Vermittlung dieses Nichts die Vermittlung des Nichts ist, muß es selbst unvermitteltes, unmittelbares Sein sein.“⁷⁵

Diese Vermittlung kann aber nicht bloß bewusstseinsmäßig stattfinden, sondern muss in der *Tat* geschehen:

⁷³Vgl. ebenda S. 129 f.

⁷⁴(Laube, 1984, S. 127)

⁷⁵(Tanabe, 1990b, S. 159)

10. Zur Diskursivität des Nichts

„Auf dem Standpunkt der wahrhaft durchgeführten Dialektik wird die Tat nicht von einem System umschlossen, sondern der Aspekt der durch Negation vermittelten Einheit der Tat muß das System sein.“⁷⁶

Mit dieser „Praxis-Einheit von Nichts und Sein“,⁷⁷ schlägt Tanabe den Bogen zurück zum lebensweltlichen Handeln. Erst die Tat verwirklicht beispielsweise die „Grundansicht, die anscheinend konträren Sachen wie Leben und Tod als die ‚dialektische Identität‘ aufzufassen“, weshalb in diesem Beispiel die Dialektik der absoluten Vermittlung als „eine philosophisch-logische Durchführung der von Dogen erörterten Ansicht zum shōji [Leben und Tod]“⁷⁸ angesehen werden kann. Durch diese Rückführung in die Praxis gelingt es Tanabe auch, Nishidas Geschichtslosigkeit zu überwinden: So stützt und bezieht sich jede Tat auf das Konkret-Kontingente.

Der allgemeine Begriff für eine solche in der Tat vermittelte Einheit der Gegensätze lautet bei Tanabe *yū-soku-mu* (有即無):

„Die absolute Selbigkeit von Sein und Nichts umschreibt Tanabe mit dem buddhistisch geprägten Wörtchen als ‚*yu-soku-mu*‘ ... hier gilt es festzustellen, daß die Verwandlung von Nichts in Sein dem theoretischen Denken kaum zugänglich ist, daß sie nur durch den Akt der totalen Selbstaufopferung (Sterbenqua-Auferstehen) zu realisieren bzw. mitzuerfahren ist. Der radikale Praxisbezug des Absoluten Nichts ... unterscheidet den Tanabeschen Ansatz von dem Nishidas.“⁷⁹

Das *soku* darf also nicht einfach als Gleichheitszeichen gelesen werden, sondern beinhaltet die dialektische Vermittlung.⁸⁰

„Diese wechselseitige Einheit zu verwirklichen, ist Tat. Die Tat ist einerseits Tat des Individuums, andererseits ist sie Selbstverwirklichung des Ganzen. Dadurch, daß sich das Individuum verliert, findet es sich im Ganzen wieder. Doch gleichzeitig

⁷⁶Ebenda S. 165.

⁷⁷(Laube, 1984, S. 135)

⁷⁸(Ōhashi, 2001, S. 55)

⁷⁹(Nakaoka, 1985, S. 111). Der Begriff der Selbstaufopferung bezieht sich auf Tanabes religionsphilosophische Konzeption von Reue und Auferstehung, die hier nicht weiter von Bedeutung für uns ist.

⁸⁰Vgl. (Tanabe, 1990b, S. 190), ebenso (Laube, 1984, S. 57 f.).

damit besitzt das Ganze das Individuum zur Vermittlung und vermag nur durch die Spontaneität und Freiheit des Individuums Subjekt zu sein.“⁸¹

Auffällig ist jedoch, dass es der *Tat* Tanabes stets an einem *Werk* fehlt. Tanabe differenziert nicht, ob es sich bei ihr um eine politische Handlung, einen künstlerischen Schaffensakt oder ein literarisches Werk handelt. Dies könnte nämlich die dialektische Struktur der *Tat* unterminieren. Und damit wäre letztlich auch die „einheitliche Struktur des Seins“ gefährdet:

„Wenn man die einheitliche Struktur des Seins, die dialektische Entwicklung seiner Stufen und die Beziehungen der sogenannten spiralförmigen, d.h. kreislaufmäßigen und aufsteigenden Konkretisierung anerkennt, muß es klar sein, daß die Ontologie der Mathematik und die der Physik zur Sozialontologie eine Art Entsprechung bilden.“⁸²

Schon allein, dass Tanabe hier eine Strukturwissenschaft zusammen mit einer Natur- und – wenn man so will – Geisteswissenschaft in einem Atemzug nennen kann, macht stutzig. Tatsächlich steht die von ihm proklamierte „einheitliche Struktur des Seins“ Heideggers Gedanken der Kontingenz-Regionen aufs schärfste entgegen. So haben die Regionen des Gevierts ihre je eigene kontingenzgenerierende Binnenstruktur. Tanabe umgeht dieses Heterogenitätsproblem jedoch auf zwei Weisen:

- Das hohe Abstraktionsniveau der Dialektik dient ihm dazu, alle „Stufen“ des Seins anhand desselben dialektischen Vermittlungsprinzips zu begreifen.
- Vom Begriff des absoluten Nichts aus stellt sich das Heterogenitätsproblem unterschiedlicher Kontingenz-Regionen ebenso wenig. Tanabe entführt Nishidas Begriff des absoluten Nichts, indem er proklamiert, dass nur in der *Tat* die drei Momente dialektischer Vermittlung tatsächlich ununterscheidbar zusammenfallen. „Weil das Nichts nur in der *Tat* als der Vermittlung durch absolute Negation verwirklicht wird und die *Tat* auf dem Standpunkt der Negation, welche die unmittelbare Anschauung übersteigt, sich vollzieht,“⁸³ ist die *Tat*

⁸¹Vgl. (Tanabe, 1990b, S. 190)

⁸²Ebenda S. 170.

⁸³(Tanabe, 1990b, S. 195)

10. Zur Diskursivität des Nichts

letztlich durch eine Ununterscheidbarkeit der vermittelten Momente gekennzeichnet und kann daher mit Nishidas Begriff des absoluten Nichts bezeichnet werden.

Gleichwohl ist Tanabe immer wieder gezwungen, seinen Begriff des *soku* anhand realistischer Beispiele zu plausibilisieren. Das veranlasst ihn dann in seinen Ausführungen dazu, Kombinationen wie „Nichts-soku-Sein“, „Nichts-soku-Liebe“ und „Aktualität-soku-Nichts“ zu bilden, die seinem Kernbegriff des absoluten Nichts eigentlich entgegenlaufen.⁸⁴ Gleichzeitig kann er dann mit Begriffen wie *mujun* (矛盾 Gegensatz, gelegentlich auch Widerspruch) in allen Bereichen der Wirklichkeit dialektische Beziehungen entdecken, was zu einem fast inflationären Gebrauch der Wendung führt.⁸⁵ Zu besonders verkrampften Anstrengungen führt dies, wo Tanabe versucht, mit der Sprache der Dialektik den eigentlich hermeneutischen Zusammenhang von Symbol und Übersetzung zu erläutern.⁸⁶ Das gesamte Vorgehen bringt letztlich eine Weigerung zum Ausdruck, andere Theoretisierungen des Nichts als die der Dialektik zuzulassen – wir lesen dies als Absage an eine Ontologie der Kontingenz.

Tanabe traf allerdings mit dem Aspekt der Vermittlung eine Schwachstelle der Philosophie Nishidas. Erst in seiner Spätphilosophie beginnt Nishida sein geschichtsloses Denken hin auf eine Kultur-, Kunst- und Geschichtsphilosophie hin zu erweitern. Diese ist für uns jedoch nur eingeschränkt von Interesse, stützt er sich hierfür doch nicht auf japanische Quellen, sondern auf die Ideen Fiedlers und Riegels⁸⁷ und zeigt sich des Weiteren gerade in seinen Theorien des ausdruckshaften Leibes und der intersubjektiven Beziehungen stark von Cassirer beeinflusst.⁸⁸ Auch mit seiner „konkreten Analyse einer Kultur in ihren verschiedenen sozialen Dimensionen betritt Nishida völliges Neuland im Hinblick auf den traditionellen ostasiatischen Diskurs“, weshalb auch diese Schriften im Folgenden keine Beachtung finden können.⁸⁹

⁸⁴Vgl. (Laube, 1984, S. 314 f.).

⁸⁵Vgl. ebenda S. 213.

⁸⁶Vgl. Tanabes Anmerkungen zu seiner Übersetzung eines Gedichtes von Paul Valéry, Tanabe (1990a). Tanabe versucht hier, das Verhältnis zwischen Einzelnem und Sinn-ganzem als das von Sein und Nichts zu beschreiben, und begreift den hermeneutischen Verstehenszusammenhang als Bewegung der Dialektik. Es nimmt nicht Wunder, dass die Lesbarkeit der Abhandlung unter dem dialektischen Vokabular sehr leidet.

⁸⁷Vgl. (Ōhashi, 1990a, S. 49-53).

⁸⁸Vgl. (Elberfeld, 1999, S. 157-160).

⁸⁹Ebenda S. 177-178.

Eigenständig entfaltet der späte Nishida hingegen seine Theorie der Emergenz, die im Grunde geeignet wäre, Kontingenz nicht nur allgemein, sondern auch im Besonderen einzelner Ereignisweisen zu erklären.⁹⁰ Allerdings formuliert er seine Emergenzphilosophie weiterhin im Vokabular der Dialektik, das schlechterdings nicht vermag, die Unterschiede der tatsächlichen Ereignisweisen einzufangen. So bleibt auch in der Spätphilosophie das dialektisch-abstrakte Denken vorherrschend, wie es sich am zentralen Begriff der *absolut widersprüchlichen Selbstidentität* (絶対矛盾的自己同一 *zettai mujunteki jikodōitsu*) ablesen lässt.⁹¹ Die Rede vom „Widerspruch“ beschreibt die sinnhafte Beziehung zwischen Einzelem und Allgemeinem: „Ein Einzelnes ist dadurch, daß es Einzelnen gegenübersteht, ein Einzelnes. Schon der Begriff des Einzelnen enthält einen Selbstwiderspruch.“⁹² Diesen Einzelnen steht das Allgemeine gegenüber, und zwar „absolut“, also als Allumfassendes, anderenfalls es wieder nur ein Einzelnes wäre. Die Vermittlung dieser Einzelnen geschieht zwangsläufig im Allgemeinen, weshalb sich aufgrund dieser Verwiesenheit auch sagen lässt, dass Einzelnes und Allgemeines „identisch“ sind. Außerhalb dieser Identität, die alles umfasst, lässt sich nichts denken, und so bringt sich die Identität zwangsläufig „selbst“ hervor: Emergenzgeschehen ist, da es vom Nichts ausgeht, nicht als etwas *in der Welt* zu denken – es ist der *Gestaltungsakt* (形成作用 *keiseisayō*) *der Welt selbst*.

Dies alles trägt natürlich wenig dazu bei, Ereignisweisen zu erläutern. Man könnte sagen, dass Nishida tendenziell eher ein nomothetisches als ein idiographisches Programm verfolgt. Die verschiedenen Anläufe, die er macht, um eine abschließende Formulierung für seine Philosophie zu finden, erinnern an die Suche nach einer *Weltformel*. Als eine solche ist auch der Begriff der *absolut widersprüchlichen Selbstidentität* zu verstehen. Die Formel bestimmt zwar alles Sein, kann jedoch nicht weiter beschrieben werden: „Ich spreche daher von einer Bestimmung ohne Bestimmendes oder von einer Bestimmung des Nichts.“⁹³

Zwar kennt auch Nishida unterschiedliche Regionen des Seins und spricht

⁹⁰Dass es sich um eine klassische Emergenztheorie handelt, wird besonders dort deutlich, wo Nishida vom Verhältnis zwischen der physikalischen und der biologischen Welt spricht. Vgl. (Nishida, 1990b, S. 63). Wahre Emergenz ist für ihn jedoch weniger bei Wirk- als bei Sinnverhältnissen zu suchen und findet sich somit vor allem in der geschichtlichen Welt.

⁹¹Nishida verweist explizit auf Hegel und bezeichnet auch den Vorgang der Vermittlung zwischen Einzelem und Allgemeinem als Dialektik. Vgl. (Nishida, 1990b, S. 55).

⁹²Ebenda S. 55-56.

⁹³Ebenda S. 57.

10. Zur Diskursivität des Nichts

sogar gelegentlich von Welten im Plural, nämlich von der Welt der Physik, Biologie oder des Handelns. Er wendet jedoch auf alle diese nur die *eine* dialektische Weltformel an. Diese abstrahiert nicht nur von den Kontingenz-Regionen, sondern erlaubt teils sogar, die Regionen zu *deduzieren*:

- „Die Bewußtseinsakte kommen dort zustande, wo das Einzelne an der äußersten Grenze der Einzelbestimmung zum Vermittelnden seiner selbst wird, an die Selbstverneinung stößt und sich aber zugleich von dort her bejaht.“⁹⁴ „Unser Bewußtsein erscheint in der Selbstbestimmung der Welt als ein Moment dieser Selbstbestimmung.“⁹⁵
- „Daß sich sogar die Welt der Materie bewegt, kommt daher, daß die Dinge als zeitlich-räumliche in sich selbst einen Widerspruch enthalten.“⁹⁶
- „Die Welt, die diese Helden und Genies [sc. der Geschichte] hervorbringt, ist die Welt des Sich-wechselseitig-Bestimmens der Einzelnen bzw. die Welt als orthafte Bestimmung.“⁹⁷
- „Ohne das Vermittelnde gibt es die Dinge nicht, ohne die Dinge gibt es das Vermittelnde nicht.“⁹⁸
- „Deshalb stehen sich das Ich und das Du an der äußersten Grenze der sich ganz und gar selbst bejahenden Welt gegenüber. Hier liegt die Welt der Person.“⁹⁹
- „Einzelnes-zugleich-Allgemeines, Allgemeines-zugleich-Einzelnes. Erst damit gibt es geschichtliche Gegenwart und ist Gegenwart der Ort von Leben/Tod.“¹⁰⁰
- „Durch wissenschaftliche Experimente läßt sich dieses dialektische Wesen der Wirklichkeit nicht beweisen. In Wirklichkeit kommen wissenschaftliche Experimente aufgrund dieses dialektischen Wesens der Realität zustande.“¹⁰¹

⁹⁴Ebenda S. 83.

⁹⁵Ebenda S. 86.

⁹⁶Ebenda S. 105.

⁹⁷Ebenda S. 82.

⁹⁸Ebenda S. 82.

⁹⁹Ebenda S. 95.

¹⁰⁰Ebenda S. 105.

¹⁰¹Ebenda S. 112.

- „Wenn sich die Welt dialektisch selbst bejaht, stehen sich das Ich und das Du einander gegenüber.“¹⁰²

Nishidas nomothetisches Denken vertut damit die Chance, die unterschiedlichen Ereignisweisen der Kontingenz-Regionen bzw. Welten herauszuarbeiten und so das Nichts genauer zu beschreiben. Stattdessen beansprucht er für seine Weltformel allgemeine Geltung: „Die Dialektik ist die logische Struktur der Erfahrungswelt selbst. Wäre es nicht so, dann könnte man nur Beispiele zeigen.“¹⁰³ Dieser Wunsch, das Nichts auf *ei-ne* abschließende und kanonische Formel zu bringen, beherrscht Nishidas Denken in allen Ausprägungen. Abschließend seien einige Stationen genannt:¹⁰⁴

- *Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart*
絶対現在の自己限定 (*zettai genzai no jikogentei*)
- *Bestimmung ohne Bestimmendes*
限定するものなきものの限定 (*gentei suru mono naki mono no gentei*)
- *Nichtsallgemeines*
無の一般者 (*mu no ippansha*)
- *Schöpferisches Nichts*
創造的無 (*sōzōteki mu*)
- *Dialektisches Allgemeines*
弁証法的一般者 (*benshōhōteki ippansha*)

¹⁰²Ebenda S. 94.

¹⁰³Ebenda S. 108. Selbst in seiner Kunstphilosophie kommt Nishida daher nicht dazu, den Einfluss, den Medialität und Materialität auf das künstlerische Schaffen haben, ausgiebig zu betrachten. Es bleibt bei einigen Hinweisen: „Beim Malen wird unser Leib zur Achse des Pinsels, beim Schaffen einer Skulptur zum Griff des Meißels. Die Kunstarten unterscheiden sich dadurch, daß je etwas anderes als Werkzeug genommen wird. Daher darf man auch dem Gedanken der Semper-Schule, wonach Material und Technik Faktoren der Kunst sind, Bedeutung zumessen.“ (Nishida, 1990a, S. 133)

¹⁰⁴Für diese und weitere Erläuterungen sei hier auf das Glossar in Nishida (1999b) verwiesen. Das Fortschreiben des einen Ausgangsgedankens beobachtet auch Pörtner: „Was in *Zen no kenkyū* ‚Reine Erfahrung‘ heißt, wird in modifizierter Form als ‚Wille‘, ‚prä-dikativer Ort‘, ‚dialektisches Allgemeines‘ und schließlich als der ‚absolut-identische absolut selbstwidersprüchliche Ort des Nichts‘ in Nishidas späteren Werken wiederkehren.“ (Pörtner, 1993, S. 20-21)

10. Zur Diskursivität des Nichts

- *Absolut widersprüchliche Selbstidentität*
絶対矛盾的自己同一 (*zettai mujunteki jikodōitsu*)

Die Formel von der *widersprüchlichen Selbstidentität* (矛盾的自己同一 *mujunteki jikodōitsu*) wird sogar ausdrücklich durch die Mengenlehre der Mathematiker Cantor und Dedekind bestimmt.¹⁰⁵

10.2.6. Schwächen der verschiedenen Theoretisierungen des Nichts im japanischen Denken

Die traditionellen japanischen Theoretisierungen des Nichts lieferten keine Anschlussmöglichkeiten, die den Ansprüchen eines modernen akademischen Diskurses genügen könnten. Da sie dem Nichts zu keiner Diskursivität verhelfen, vermögen sie auch nicht, zu einer Dezentrierung des Subjekts beizutragen. Es gelingt ihnen also nicht, sich dem Subjekt als Mittel der Selbstaufklärung anzubieten, wie dies die Theorien Cassirers, Plessners und Heideggers tun. Durch ihre gegenseitige abstrakte Überhöhung gelingt es den japanischen Ansätzen nicht, eine bleibende Stelle im niemals abgeschlossenen Kulturprozess des menschlichen Selbstverständnisses einzunehmen.

Diese problematische Ausgangslage verschärft sich mit der Kyotō-Schule. Wenn diese dadurch beschrieben werden kann, dass sie die Welt als „Welt der Welten und zugleich als Welt des absoluten Nichts aufgefasst“ hat,¹⁰⁶ dann ließe sich sagen, dass sie gleichsam für diese Welt eine Weltformel suchte.

Was jedoch für die Kyotō-Schule ein Endpunkt des Denkens war, wurde, wie wir sahen, für Heidegger gerade der Ausgangspunkt der *Besinnung*. Denn bei Heidegger führt der Begriff des Ereignisses gerade von der allgemeinen Feststellung des Nichts hin auf das konkrete Nichten des Nichts in den Kontingenz-Regionen und eröffnete so ein ganz neues Feld philosophischer Untersuchungen.

So ist es durchaus verfehlt, Heideggers Begriff des Ereignisses als eine Weltformel zu deuten, wie dies beispielsweise Tsujimura tut, wenn er an Heideggers Formulierung des „es gibt ...“ anknüpft: Wenn nicht mehr das Subjekt Zeit und Sein konstituiert, dann könnten wir stattdessen sagen, „es gibt Zeit“ und „es gibt Sein“ im Ereignis. Dieses „es“ ließe sich dann

¹⁰⁵Vgl. (Nishida, 1999b, Glossar, S. 308).

¹⁰⁶(Ōhashi, 1990a, S. 44)

mit dem Nichts der Kyotō-Schule identifizieren, so Tsujimura.¹⁰⁷ In ähnlicher Weise hat Dieter Sinn den Begriff des Ereignisses mit dem des Nirwana identifiziert, da beide angeblich darin übereinkommen, dass sie sich nicht weiter versprachlichen lassen.¹⁰⁸ Selbst wenn diese Gleichsetzung einen richtigen Anfangsverdacht formuliert, übersehen Tsujimura und Sinn doch im Folgenden, dass Heideggers Philosophie nach der *Besinnung* gegen eine detaillierte Beschreibung der Ereignisweisen konvergiert, während Nishidas und Tanabes Konvergenzpunkt im Abstrakten liegt.¹⁰⁹

Auch wenn hier eingewendet werden mag, dass das absolute Nichts letztlich in seiner höchsten Stufe der Abstraktion als Erfahrung oder Tat begriffen wird, so ist doch diese Gleichsetzung nur deshalb möglich, da die absolute Konkretion der absoluten Abstraktion in ihrer *Bestimmungslosigkeit* gleicht.¹¹⁰ So markieren Nishida und Tanabe immer wieder *sowohl* die obere und untere Grenze eines jeden möglichen Diskurses, also jene Stellen, über die gerade nicht gesprochen werden kann.

Selbst dort, wo sich die Kyotō-Schule der Untersuchung lebensweltlicher Phänomene zuwendet, verführt die Dialektik als abstraktes Prinzip von Widerspruch und Einheit der Gegensätze dazu, unterschiedliche Ereignisweisen immer gleich zu behandeln, statt ihre je eigene Binnenstruktur zu erfassen. Dies führt im Effekt dazu, dass die historische Chance einer elaborierten Explikation östlicher Lebenserfahrung verpasst wurde, welche sich aus der Kombination mit westlichen philosophischen Begriffen hätte ergeben können.

Damit zeigt sich auch in der Philosophie Nishidas und Tanabes ein leichter Widerschein der hermeneutischen Situation der *ablehnenden Vereinnahmung*. Schlägt doch zumindest in den frühen Jahren beider Denker deutlich die Tendenz durch, die Differenzierungsleistung der abendländischen Diskurse als metaphysisch *abzulehnen*, während gleichzeitig die dialektische Methode *vereinnahmt* wird. Mit Hilfe der Dialektik kann nach dem Schema des *Abstraktionswettbewerbs* von Nishida und Tanabe ein fernöstlicher Begriff des absoluten Nichts entworfen werden, in welchem dann

¹⁰⁷Vgl. (Tsujimura, 1989a, S. 83).

¹⁰⁸Vgl. (Sinn, 1990, S. 307–312).

¹⁰⁹Als Metadiskurs abstrahiert die Dialektik von unterschiedlichen Formen des Ereignisses. So sah es auch Tanabe, für den jedoch der höhere Grad an Abstraktion etwas Positives ist. Vgl. (Laube, 1984, S. 246 f.).

¹¹⁰Daher kann beispielsweise behauptet werden, dass der *Ort*, der für Nishida den übergreifenden Zusammenhang als Vermittlungsmöglichkeit konstituiert, nicht einfach mit einem obersten Gattungsbegriff im subsumtionslogischen Sinne identifiziert werden darf. Vgl. (Nakaoka, 1985, S. 114).

10. Zur Diskursivität des Nichts

„immer schon“ die Leistungen der westlichen Philosophie enthalten sind. Wenn Rolf Elberfeld feststellt, dass der Gedanke des *Ortes* „im engeren philosophischen Sinne als eine Herausforderung an die westliche Philosophietradition begriffen werden“ kann, da Nishida mit ihm versucht, „die Ansätze der westlichen Philosophie, die er zur Kenntnis nimmt, zu unterlaufen und neu zu begründen“,¹¹¹ dann müssen wir hier korrigieren, dass dieses Unterlaufen nur um den Preis einer zur Unbrauchbarkeit übersteigerten Abstraktion möglich ist.

Damit aber kann das japanische Denken die Ontologie der Kontingenz nicht ergänzen. Die fortwährende Abstraktion im Begriffsfeld des absoluten Nichts war vielleicht noch geeignet, den erkenntnistheoretischen Subjektivismus zu dekonstruieren, was auch geschehen ist. Dem weltanschaulichen Subjektivismus jedoch hat sie nichts außer leeren dialektischen Verallgemeinerungen entgegenzusetzen. Hinzu kommt, dass sich durch sie keine neue Naturauffassung ergibt. Natur ist lediglich die aus dem Drang des eigenen Widerspruchs emergierende Selbstaufhebung.

Eingedenk unserer methodischen Vorbemerkung zu Beginn dieses Abschnitts sei nochmals betont, dass es hier nicht darum gehen kann, das westliche reflexive Denken gegen die präreflexive japanische Erfahrungswirklichkeit auszuspielen.¹¹² Kritisiert werden muss allerdings die Art und Weise der Theoretisierung dieser präreflexiven Erfahrung, welche nicht zu einer Diskursivität führt, die den heutigen Ansprüchen akademischen Philosophierens Genüge leistet.

Dies zeigt sich vor allem im Kontrast zur Ontologie der Kontingenz und so muss letztlich auch der These widersprochen werden, Heidegger habe eine „heimliche“ Vertextung und Übernahme taoistischer und zen-buddhistischer Klassiker betrieben.¹¹³ Die These kann nicht mit der Tendenz der fernöstlichen Traditionen zusammengebracht werden, die Diskursivität des Nichts im Konkreten oder Allgemeinen aufzulösen, während Heidegger nach der *Besinnung* gerade die Theoretisierung des Nichts umzusetzen versucht. Beide Denkwege verlaufen geradezu in entgegengesetzte Richtungen: Während sich Nishidas Denken in die Höhen nomothetischer Abstraktionen versteigt, bewegt sich hingegen Heideggers besinnliches Denken hinab zu den Kontingenz-Regionen bis zu einer fast idiographischen Beschreibung unterschiedlicher Ereignisweisen.

¹¹¹(Elberfeld, 1999, S. 235)

¹¹²Immerhin wehrte sich Nishida dagegen, sein Denken mit dem Zen-Buddhismus zu identifizieren (Nishida, 1999a, S. 3) – wir wollen ihn darin ernst nehmen.

¹¹³Vgl. (May, 1989, S. 12).

Da das Ethos sein Maß aus den Ereignisweisen der jeweiligen Kontingenz-Region bezieht – die Achtsamkeit auf das Wort und das Sich-Angehenlassen durch die Physis sind Beispiele hierfür –, zeigt sich auch in Bezug auf das Ethosdenken eine größere Differenziertheit des heideggerischen Denkens. So mag das japanische Denken zwar den Geist zurück in Handlung und Erlebnis führen und ihm eine gewisse Achtsamkeit für den Augenblick mitgeben.¹¹⁴ Dies trägt jedoch nicht zu einer gesteigerten Selbstdurchsichtigkeit unserer Welt- und Selbstverhältnisse bei. Eine ironische Grundhaltung oder ein Ethos des Aufenthaltes *haben an der Achtsamkeit allein kein Material der Reflexion*.

Das aber wäre der Anspruch, den man an die Philosophie stellen sollte. Nur im ständigen Streben nach größtmöglicher Selbstdurchsichtigkeit des Denkens¹¹⁵ und im kritischen Prüfen der Voraussetzungen des eigenen Denkens kann ein Bewusstsein für die Kontingenz der eigenen Anschauungen erwachsen. Eine Theoretisierung des Nichts hat zumindest verständlich zu machen, *warum* sich das Kontingente *nicht* letztbegründen lässt. Besser noch, sie schafft ein genaues Verständnis unterschiedlicher Ereignisweisen in Bezug auf Materialität, Medialität, Sprache und Soziales.

Spätestens bei dieser allgemein gehaltenen Skizze der Programmatik, muss die Frage aufkommen, ob nicht letztlich auch die westlichen Wissenschaften einen entscheidenden Beitrag zu einem hoch entwickelten Kontingenzbewusstsein leisten.

10.3. Zur Möglichkeit, das abendländische Denken als westliche Meontologie aufzufassen

10.3.1. Der methodisch geleitete Zugriff auf die Ereignisweisen durch die Wissenschaften

Seit über einem Jahrhundert wird das Verhältnis von abendländischem zu fernöstlichem Denken durch die Schlagworte Sein und Nichts bestimmt.

¹¹⁴Bei Nishida drückt sich diese Tendenz im Begriff des *Einmaligen* (一度的なるもの *ichidoteki naru mono*) aus. Vgl. auch (Nishida, 1999b, Glossar, S. 290).

¹¹⁵Dass dies niemals ein abgeschlossener Prozess ist, steht schon für den frühen Heidegger der Hermeneutik der Faktizität fest, wie Gadamer sagt. Vgl. (Figal, 2004, S. 131-132) Anders als Figal wollen wir in diesem Punkt durchaus die Nähe zwischen Heidegger und Gadamer betonen.

10. Zur Diskursivität des Nichts

Die damit einhergehende Auffassung lässt sich wie folgt beschreiben: Der Westen sucht als eine Kultur des Begründens das Sein umfangreich zu beschreiben und aus Prinzipien herzuleiten, der ferne Osten hingegen verweist auf die Nichtbegründbarkeit und das in allem Gesagten Nicht-Explizite.

Wir wollen diese Ansicht versuchsweise umkehren, indem wir das Zusammenspiel von abendländischen Wissenschaften und Philosophie als *westliche Meontologie* bezeichnen. Wie bereits gezeigt, lässt sich das Nichts sinnvollerweise als Kontingenz denken, welche die Letztbegründbarkeit der unthematischen Hintergründe aller symbolischen Formen verneint. Die einzelnen Verständnishintergründe sind zahlreich und umfassen beispielsweise das Ungedachte im Gedachten, das Ungesagte im Gesagten, das Ungeschriebene im Geschriebenen, aber auch das Abwesende im Gesehenen: „In eine grobe Formel gebracht, könnten wir sagen, dass in dem, was wir sehen, die Bilder, die wir gesehen haben und die zu unserer Lebensumgebung gehören, lebendig werden. Wir sehen sozusagen durch die Bilder unserer Bildwelten hindurch, was wir sehen.“¹¹⁶ Wollen wir also Anhaltspunkte für eine westliche Meontologie finden, so müssen wir fragen, ob es im Westen Diskurse gab, welche das je Offenbare in die Dimension des unthematisch Mitgängigen erweitert haben.

Mit Heideggers Ontologie der Kontingenz haben wir bereits gesehen, wie ein solches meontologisches Programm philosophisch umgesetzt wurde. Doch bedeutet dies auch, dass es *vor* Heidegger keinerlei meontologisches Denken im Abendland gab? Heidegger selbst hat in „*Sein und Zeit*“ erklärt, dass die hermeneutische Grundlage der Daseinsanalytik jenes *vorontologische* Denken ist, das von sich als Dasein bereits eine ungefähre Ahnung und Auffassung hat.¹¹⁷ Dies wollen wir auch für den Begriff der Meontologie geltend machen, wenn wir von jenen *vor-meontologischen* Leistungen sprechen, auf die sich letztlich auch Heideggers Ontologie der Kontingenz stützen muss.

Dazu gilt es zunächst, ein Missverständnis auszuräumen. In der philosophiegeschichtlichen Rückschau lässt sich nämlich einiges an Material zu Tage fördern, das eine zurückweisende Haltung gegenüber dem Nichts im Abendland ausdrücklich unterstreicht. Jedoch ist in diesen Fällen stets von einem *als Negation vorgestellten Nichts oder einem leeren Begriff* die Rede.¹¹⁸

¹¹⁶(Schwemmer, 2005a, S. 165)

¹¹⁷Vgl. (GA 2, § 4, „Der ontische Vorrang der Seinsfrage“).

¹¹⁸Vgl. bspw. Wenning (2011), der genau diese Beispiele herausgreift, um eine entsprechende Ablehnung des Nichts in der abendländischen Tradition zu belegen.

Diesen Begriff des Nichts hat jedoch auch das östliche Denken abgelehnt. Wir dürfen diesem Missverständnis nicht aufsitzen. Es scheint daher vielversprechender, man macht sich in der abendländischen Tradition unter dem Titel des *Seins* auf die Suche nach dem *Nichts*. Denn wenn offensichtlich der Begriff des Nichts im Westen allein für Negation oder begriffliche Unbestimmtheit stand, so wird man unter dieser Überschrift nicht fündig werden.

Neben Heidegger haben wir bereits einige andere dieser *Diskurse des Unthematischen* beschrieben. So haben wir gesehen, wie die Ansätze der philosophischen Anthropologie die Dekonstruktion des Subjekts vorangetrieben haben und wie sie dazu immer weiter in die unthematischen Bezüge des Menschseins vorgedrungen sind. Dazu konnte Plessner jedoch bereits auf die Vorarbeit der Psychoanalyse zurückgreifen. Auch wenn er deren Topoi nicht einfach übernahm, begegnet man bei ihm doch der Frage nach dem Un-bewussten, Un-thematischen. Auch die semiotisch inspirierte Kulturphilosophie Cassirers löst das Subjekt in einen kontingenten Satz von Zeichen auf, der ihm niemals als Ganzes präsent wird. Gleiches gilt für die Theorien Simmels, Webers, Peirce' und Saussures.

All diese Theorien beginnen dort, wo das japanische Denken mit dem symbolischen Verweis auf das Nichts stehen bleibt. Je nach Blickpunkt können wir sagen, dass sie *das Sein in das Nichts erweitern* oder auch *das Nichts ins Sein zerren*. Es sind alles Theoretisierungen des Nichts, indem sie die kontingenzgenerierenden Strukturen freilegen und auf einen nicht thematischen Horizont hin erweitern. Mit vollem Recht können wir sie als Meontologien bezeichnen.

Der Westen verfügt somit durchaus über seine Form einer Meontologie, wenn er sich nur bewusst macht, dass die Ergebnisse seiner Wissenschaften die Kontingenz menschlichen Daseins freilegen.¹¹⁹ Das Bewusstsein der Kontingenz *wird unweigerlich von allen Wissenschaften gefördert, die sich auf Sinnstrukturen beziehen*. Bis zu einem gewissen Grad gilt dies sogar von den Naturwissenschaften, bedenkt man die geistesgeschichtlichen Beunruhigungen, Brüche und Paradigmenwechsel, welche durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse in der Entwicklung des Abendlandes hervorgerufen wurden. Ihr institutionalisierter Betrieb ist in Bezug auf alle tradierten

¹¹⁹Dass es sich dabei um keine Selbstverständlichkeit handelt, belegt die Debatte um die Neurowissenschaften, in welcher immer wieder versucht wird, auch Sinnstrukturen auf Kausalverhältnisse abzubilden und sie so ihrer Kontingenz zu entheben. Die große Resonanz, auf welche diese Versuche treffen, muss immer noch zur Sorge Anlass geben, dass die Unhintergebarkeit kultureller Kontingenz noch lange kein allgemeinwissenschaftliches Paradigma ist.

10. Zur Diskursivität des Nichts

Erzählungen eine große kontingenzproduzierende Nichts-Maschine. Wie Nietzsche seinen tollen Menschen sagen lässt: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?“¹²⁰

Bei den Naturwissenschaften gilt allerdings die Einschränkung, dass diese nicht von selbst meontologisch denken, da sie zunächst nur das Ziel haben, das Seiende in seiner Bestimmtheit durch Gesetzmäßigkeiten zu beschreiben. Ihre Erkenntnisse sind jedoch von hohem interdisziplinärem Wert, wenn es darum geht, zu begreifen, wie die Strukturen der Kontingenz für die jeweilige Region aussehen. Hieraus ergibt sich beispielsweise der komplexe Dialog zwischen Human- und Geisteswissenschaften. In ihm muss immer wieder ausgelotet werden, welche neuen Freiheitsgrade biologisch-physiologische Konstitutionen haben, wenn sie ins Reich menschlicher Kultur hineinragen.

Nun sagt Heidegger zwar:

„Alle unsere Erörterungen dürfen nun aber keineswegs als wissenschaftsfeindlich aufgefaßt werden. Die Wissenschaft als solche wird in keiner Weise zurückgewiesen. Nur ihr Absolutheitsanspruch, der Maßstab für alle wahren Sätze zu sein, wird als Anmaßung abgewehrt.“¹²¹

Allerdings hat Heidegger ein äußerst schlechtes Beispiel dafür abgegeben, wie ein interdisziplinärer Dialog zwischen Philosophie und Wissenschaften aussehen kann. Er konnte sich schließlich nicht einmal dazu durchringen, die Erkenntnisse einer *philosophischen Anthropologie* zu würdigen.

Trotzdem trifft Heidegger einen wichtigen Punkt, denn auch die Wissenschaften sind Teil der *Seynsgeschichte* und können aus dieser nicht einfach ausgeklammert werden.¹²² Wir dürfen nicht außer Acht lassen, dass über diesen grundlegend perspektivisch-kontingenten Weltzugang lange Zeit Unklarheit bestand. So dachte man stets Letztbegründungen zu entdecken – was man fand, waren aber nur *Ereignisweisen*. Eine Wissenschaft, die in diesem Verblendungsmodus arbeitete, musste von Heidegger zu Recht

¹²⁰(Nietzsche, 1980, Band 3, S. 481)

¹²¹(Heidegger, 2006, S. 143)

¹²²Friedrich Kittlers kulturwissenschaftliche „*Kulturgeschichte der Kulturwissenschaften*“ steht exemplarisch für einen solchen Versuch der Selbstvergewisserung. Vgl. Kittler (2000).

aufgrund ihrer Institutionalisierung als der Gestell gewordene Abschluss gegen das Ereignis angesehen werden. Dabei ist für Heidegger die Institutionalisierung nur Symptom. Ursache ist die Beschränkung auf die eigene Weltperspektivierung im *Betrieb* der jeweiligen Disziplin:

„Allein, die Forschung ist nicht Betrieb, weil ihre Arbeit in Institutionen vollzogen wird, sondern die Institute sind notwendig, weil die Wissenschaft in sich als Forschung den Charakter des Betriebes hat. Das Verfahren, durch das die einzelnen Gegenstandsbezirke erobert werden, häuft nicht einfach Ergebnisse an. Es richtet sich vielmehr selbst mit Hilfe seiner Ergebnisse jeweils zu einem neuen Vorgehen ein. In der Maschinenanlage, die für die Physik zur Durchführung der Atomzertrümmerung nötig ist, steckt die ganze bisherige Physik. ... Dieses Sicheinrichtenmüssen auf die eigenen Ergebnisse als die Wege und Mittel des fortschreitenden Verfahrens ist das Wesen des Betriebscharakters der Forschung. Dieser jedoch ist der innere Grund für die Notwendigkeit ihres Institutscharakters.“¹²³

Durch diese Selbstreproduktion der Weltperspektivierung in der Erkenntnisgenerierung einer Wissenschaft ist sicherlich eine gewisse Verfestigung des Denkens und Vorstellens gegeben. Heideggers Aussagen müssen jedoch mehr als Warnung denn als berechtigte Diagnose angesehen werden. Allein die Eindimensionalität einer Wissenschaft lässt noch nicht auf die Eindimensionalität der Wissenschaftler schließen, wie dies Heidegger tut, wenn er behauptet, dass die im Betrieb sich reproduzierende disziplingeleitete Weltanschauung „auch einen anderen Schlag von Menschen“ präge.¹²⁴ Schon die Pluralität der Wissenschaften und deren Aufsplitterung in einzelne Spezialgebiete ist für uns Heutige Anlass genug zum interdisziplinären Arbeiten und zur Anerkennung pluralistischer Weltzugänge, ohne dass immer ein konkretes Forschungsziel vor Augen stünde.

Trotzdem ist Heideggers Warnung vor jenem „neuen Schlag“ an Wissenschaftlern, die mehr ausführenden Technikern als universell Gelehrten gleichen, nicht einfach zu ignorieren. Das dahinterstehende Bildungsideal, welches davor bewahren könnte, das eigene Spezialistentum für den einzigen richtigen Weltzugang zu halten, hat jedoch nicht Heidegger, sondern Ernst

¹²³(GA 5, S. 81-82)

¹²⁴(GA 5, S. 83)

10. Zur Diskursivität des Nichts

Cassirer zum Zentrum seines Denkens gemacht. Ein solches Bildungsideal ist Voraussetzung dafür, dass wir überhaupt von einer westlichen Meontologie sprechen können, denn es garantiert jenen *pluralistischen Perspektivismus*, der nicht versucht, die Kontingenz der Weltzugänge auf einen einzig richtigen zu reduzieren.¹²⁵

10.3.2. Die freie Persönlichkeit als Voraussetzung für ein nicht seinsvergessenes Dasein

So sehr – in den Worten von „*Sein und Zeit*“ – die *Uneigentlichkeit* der Lebensführung beim frühen Heidegger problematisiert wird oder – in den darauffolgenden Worten der Metaphysik des Daseins – die *Seinsvergessenheit* in den Fokus rückt, hat es der frühe Heidegger doch versäumt, daraus ein lebendiges Persönlichkeits- und Bildungsideal zu formen. Die *Eigentlichkeit* ist ein *Modus* des Existierens, der durch *Ruf* und *Gewissen* aktiviert wird, welcher Vorgang jedoch weder Erfahrung noch Bildung oder gar Persönlichkeitsbildung voraussetzt:

„Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins aus der Verlorenheit in das Man. Das angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer. Als was sich das Dasein zunächst und zumeist versteht in der Auslegung aus dem Besorgten her, wird vom Ruf übergangen. Und doch ist das Selbst eindeutig und unverwechselbar getroffen. Nicht nur der Angerufene wird vom Ruf ‚ohne Ansehen seiner Person‘ gemeint, auch der Rufer hält sich in einer auffallenden Unbestimmtheit.“¹²⁶

Der fundamentalontologische Ansatz zwingt Heidegger gewissermaßen dazu, die Ermöglichungsbedingungen einer reflexiven Lebensführung so existential verallgemeinert auszuweisen, dass die damit verbundenen Fähigkeiten und Befähigungen gerade *nicht mehr* als durch Bildung steigerungsfähig vorgestellt werden können. Ruf und Rufer sind bloße Auslöser der Reflexion, weder der Ruf kann besonders treffend formuliert werden, noch kann der Angerufene sich in Rufverstehen und Empfänglichkeit üben.¹²⁷ Ebenso wenig ist der Seinsmodus des eigentlichen Existierens auf

¹²⁵Vgl. für einen solchen Begriff der Bildung Bieri (2005).

¹²⁶(Heidegger, 2001, § 57, S. 274)

¹²⁷„Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ‚Es‘ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen.“ (Heidegger, 2001, § 57, S. 275)

Kulturtechniken der Reflexion angewiesen und dank der fundamentalontologischen Verdrahtung bedarf der Geist, um in den Modus der Eigentlichkeit zu wechseln, keines *Stoffes* aus Kunst und Literatur zu seiner Reflexion – die Eule der Minerva hätte also schon zu Beginn der Philosophie ihren Flug ansetzen können.

Der Grund für Heideggers frühe Vernachlässigung des Komplexes von Bildung und Persönlichkeit hängt mit seiner Skepsis gegenüber der Welt des *Man* und ihrer etablierten symbolischen Formen, ihrer Kulturtechniken, Kulturgüter und Normen zusammen. Die Zurücknahme aus diesen in die *Eigentlichkeit* bedeutet nicht bloß einen Dezisionismus, wie so oft gemeint, sondern mehr noch *einen Rückzug in ein vor jeder Entscheidung und Formgebung liegendes Reich formloser Potenzialität*. Dies hat sich besonders scharf während der *Davoser Disputation* mit Ernst Cassirer gezeigt. Oswald Schwemmer hat mit Blick hierauf die Frage nach dem eigentlichen Sieger der Disputation erneut gestellt und überzeugend beantwortet, indem er Heidegger genau diese Schwäche zur Last legt.¹²⁸ Die *Eigentlichkeit* ist nicht mehr als ein unbestimmtes „Verbleiben im Ereignis“.¹²⁹

„Heideggers Kritik läßt sich umformulieren als eine umfassende Kritik am Übergang vom Ereignis zur Form. Denn wenn ich, auf welche Weise auch immer, die Darstellung eines Ereignisses versuche, bewege ich mich aus dem Ereignis selbst hinaus und schaffe statt dessen eine neue Realität, eine neue Art von Wirklichkeit, die in sich anders strukturiert ist als die Ereignis-Wirklichkeit. Diese neue Wirklichkeit der Darstellung besitzt vor allem nicht den Ereignischarakter, den Charakter des Auftretens und Verschwindens, des Übergehens und sich in sich selbst Veränderns – also den besonderen Charakter, der in der Philosophie Heideggers unter dem Titel der Zeitlichkeit thematisiert worden ist.“¹³⁰

Hier zeigt sich auch, warum Heidegger zu dieser Zeit auf eine Theorie der Persönlichkeit und ein ihr entsprechendes Bildungsideal verzichten kann: Die *Eigentlichkeit* erfordert nicht den geschickten Umgang mit unterschiedlichen symbolischen Formen, Perspektivierungen und Diskursen. Sie ersetzt diese vielmehr durch die grundsätzliche Skepsis gegen sie. So

¹²⁸Vgl. Schwemmer (2002).

¹²⁹Vgl. zu dieser Wendung ebenda S. 49.

¹³⁰Ebenda S. 50.

10. Zur Diskursivität des Nichts

gerät allerdings „Kulturkritik zu einem Pauschalunternehmen, das keinerlei Differenzierung mehr in Bezug auf gelungene oder misslungene, angemessene oder unangemessene Formen benötigt. Es ist dies eine Kritik an der Kultur schon als solcher, die bloße Behauptung einer Differenz ohne Differenzierung.“¹³¹

Überzeugender argumentierte in der Davoser Disputation Ernst Cassirer, dessen am bürgerlichen Bildungsideal angelehntes Konzept einer *freien Persönlichkeit* verlangt, dass sich das Individuum *der Kontingenz seiner eigenen Perspektivierungen aussetzt*, diese stets neu bewertet, überdenkt, erweitert und reflektiert:

„Sie [die freie Persönlichkeit] ist nur dadurch Form, daß sie sich selbst ihre Form gibt, und deshalb dürfen wir in ihr [...] nicht lediglich eine Schranke sehen, sondern wir müssen sie als eine echte und ursprüngliche Kraft erkennen und anerkennen. Das Allgemeine, das sich uns im Bereich der Kultur, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie enthüllt, ist daher stets zugleich individuell und universell. Denn in dieser Sphäre läßt sich das Universelle nicht anders als in der Tat der Individuen anschauen, weil es nur in ihrer Aktualisierung seine eigentliche Verwirklichung finden kann.“¹³²

Cassirers Kritik richtet sich also nicht undifferenziert gegen die Form an sich, sondern betont die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs sowohl mit den Formen objektiver Kultur als auch mit den verobjektivierten Momenten der eigenen Innerlichkeit. In Bezug auf den Menschen ergibt sich damit das Ideal, wie Georg Simmel sagt, dass „die personale Seelenhaftigkeit ... als bloße Form einen Wert“ besitzt.¹³³ Auch für Cassirer ist diese „bloße Form“ der Persönlichkeit ein normatives Ideal, geht es doch für ihn darum, sich im *Ring* um die eigene Individualität gerade nicht der Kontinuität des Lebensstromes zu überlassen.¹³⁴ Denn durch die Form hat zwar das Individuum Anteil am Allgemeinen, dies jedoch so, dass es stets nur einen Ausschnitt dieses Universellen aktualisieren und verwirklichen, umprägen und kreativ neu formen kann. Aus diesem Verhältnis ergibt sich für

¹³¹Ebenda S. 51.

¹³²Cassirer, zitiert nach (Schwemmer, 1997, S. 145).

¹³³(Simmel, 2008, S. 703) Nun weist Simmel jedoch zugleich darauf hin, dass dieses bürgerliche Individualitätsideal der freien Persönlichkeit in der Massengesellschaft durch den oberflächlichen Wunsch des Andersseins abgelöst wird – eine solche Gesellschaftskritik lag außerhalb von Cassirers Horizont. Vgl. (Simmel, 2008, S. 593).

¹³⁴Vgl. (Schwemmer, 1997, S. 123).

Cassirer die Doppelnatur des Menschen, dessen Unendlichkeit sich in der endlichen Immanenz verwirklicht:

„Das ist die Funktion der Form, daß der Mensch, indem er sein Dasein in Form verwandelt, d.h. indem er alles, was Erlebnis in ihm ist, nun umsetzen muß in irgend eine objektive Gestalt, in der er sich so objektiviert, daß er damit radikal von der Endlichkeit des Ausgangspunktes zwar nicht frei wird (denn diese ist ja noch bezogen auf seine eigene Endlichkeit), aber indem es aus der Endlichkeit erwächst, führt es die Endlichkeit in etwas Neues. Und das ist die immanente Unendlichkeit.“¹³⁵

Erst mit der *Geschichte des Seyns* korrigiert Heidegger seine frühen Annahmen, indem er in seiner bekannten Selbstinterpretation versucht, auch „*Sein und Zeit*“ als Teil der *Seynsgeschichte* zu denken und so auch auf sein eigenes Denken den dort entworfenen Begriff der Geschichtlichkeit des Daseins anzuwenden. In der Heidegger-Literatur wurde diese Selbstinterpretation lediglich als Vertiefung der Seynsphilosophie aufgefasst, sie muss aber vielmehr als Korrektur an dem dünnen Bildungs- und Persönlichkeitsideal aus „*Sein und Zeit*“ aufgefasst werden.

So führt die *seynsgeschichtliche* Ausrichtung des Denkens langsam, aber sicher zu einer Theorie der Persönlichkeit. In den „*Beiträgen*“ geht es Heidegger darum, „dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben: *Der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden*, das Da zu *sein* als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund: *die Sorge* ... einzig ‚umwillen des Seyns‘, nicht des Seyns des Menschen, sondern des Seyns des Seienden im Ganzen.“¹³⁶ Wo in „*Sein und Zeit*“ die *Eigentlichkeit* noch im solipsistischen Rückzug aus der Welt des *Man* bestand, da ist nun der Einzelne umwillen des Seyns. Heidegger wiederholt diese Idee im „*Humanismusbrief*“ prägnanter: „Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in ‚die Sorge‘ nimmt.“¹³⁷ An die Stelle der jugendlichen Zurückweisung der Welt der Väter respektive des *Mans* tritt nun die Pflicht, sich um diese ‚zu sorgen‘ – wobei es natürlich nicht um das einzelne Kontingente geht, sondern um den *Bezug zur Kontingenzenz überhaupt*. Es geht nun auch darum, bewusst einen eigenen Umgang mit den symbolischen Formen der eigenen Kultur

¹³⁵Cassirer, zitiert nach (Schwemmer, 2002, S. 54).

¹³⁶(GA 65, S. 16)

¹³⁷(GA 9, S. 327)

10. Zur Diskursivität des Nichts

aufzubauen. Persönlichkeit entwickelt sich dort, wo das Individuum zu seiner eigenen Sprache findet: „Der Mensch spricht nur, indem er geschickt der Sprache entspricht.“¹³⁸ Als *Ethos* findet dieses Ideal dann in Bezug auf alle Kontingenz-Regionen Ausdruck, war es doch definiert als der bewusste Umgang mit Kontingenz und Kontingentem.

Vergleichen wir den Mangel an Persönlichkeitstheorie in Heideggers frühem Werk mit zen-buddhistischen Vorstellungen, so zeigen sich ähnliche Schwächen. Als Ursache hierfür lassen sich die folgenden zwei Aspekte zen-buddhistischen Denkens ausmachen:

- Der Zen-Buddhismus lehnt jegliches diskursive Denken ab und verwahrt sich gegen metaphysische Konzepte. Damit verwahrt er sich jedoch zugleich gegen *jede* theoretische oder abstrakte Weltauffassung.¹³⁹
- Die Faktizität der Welt kann der Zen-Buddhismus nicht abweisen, er muss sie irgendwie in sein Denken integrieren. Nicht nur lehnt er aber theoretisch-deduktive Erklärungen der Welt ab, auch ein hermeneutisches Verstehen der Faktizität ist ihm fremd. Stattdessen vertritt er eine radikal situationistische *Immanenz*. Die Erleuchtung braucht, ähnlich wie beim frühen Heidegger, keinen Stoff aus Kunst und Literatur, der dem Individuum helfen würde, sich selbst durchsichtig zu werden. Gleiches gilt für die Welt: Deren Beziehungen müssen nicht transparent werden und so führt das Satori lediglich in eine immanente Alltäglichkeit.¹⁴⁰

Theorieverbot und Immanenzgebot lassen einzig eine Welt des So-Seins zu, sie ignorieren die kulturelle Bestimmtheit menschlicher Existenz. Immanenzgebot und Theorieverbot sind das gänzliche Gegenteil der Ontologie der Kontingenz. Trotzdem wurde immer wieder versucht, Heidegger und Zen zu verbinden¹⁴¹ – Versuche, die aufgrund beider Forderungen des Zen fruchtlos bleiben müssen.

¹³⁸(GA 10, S. 143)

¹³⁹Vgl. bspw. Abe (1989). Die Folgen benennt Abe sehr deutlich: „But precisely because of its standpoint of Non-thinking, Zen has in fact not fully realized the positive and creative aspects of thinking and their significance which have been especially developed in the West.“ Und weiter: „That Zen today lacks the clue to cope with the problems of modern science, as well as individual, social and international ethical questions, etc., may be thought partly to be base on this.“ Ebenda S. 119 und 120.

¹⁴⁰Vgl. bspw. (Nakaoka, 1985, S. 118) sowie (Han, 2002, S. 26, 32).

¹⁴¹Vgl. bspw. Hempel (1992) und Yoshiko (1998).

Dies liegt auch daran, dass der Begriff des Nichts nicht den Menschen, sondern die Dinge umfasst:¹⁴² Im Begriff der Leere als Verwiesenheit aller Dinge aufeinander drückt sich die Immanenz von Nichts/Kontingenz aus. Der Mensch als Kontingenzfaktor kommt hierin nicht vor, geschweige denn, dass Kontingenz Gegenstand diskursiver Betrachtung in anthropologischer, kulturwissenschaftlicher, psychologischer oder kulturphilosophischer Hinsicht werden könnte: Der Buddhismus „kennt eigentlich den Begriff des Menschen nicht.“¹⁴³ Entsprechend ist es wenig berechtigt, wenn Nishitani versucht, das damals in Japan noch junge Konzept der Person sofort wieder zu unterlaufen: „Once the awareness of subjectivity had been established in modern times, the notion of humans as personal beings became practically self-evident. But is the way of thinking about a persona that has so far prevailed really the only possible way of thinking about a person? ... Person is an appearance with nothing at all behind it to make an appearance ... [T]his complete nothingness ... brings into being the thing called person ...“¹⁴⁴ Zwar ist die Kritik an einem transzendentalen Subjekt berechtigt, aber Nishitani schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn er damit zugleich die ganze Sprache der Innerlichkeit zurückweist, die sich im europäischen Diskurs um die Person entwickelt hat.

Weder die anthropologischen, kulturwissenschaftlichen, psychologischen und kulturphilosophischen Diskurse noch der literarisch-künstlerische Diskurs können dem Zen-Buddhismus zufolge Wesentliches zu einer Persönlichkeitsentwicklung beitragen. Das Religiöse des Zen-Buddhismus (im Sinne eines Dogmas, welches schlicht geglaubt wird) könnte daher definiert werden als die Behauptung, Erkenntnis sei ohne Vergegenständlichung möglich und ließe sich in der religiösen Praxis ohne symbolische Formen verwirklichen. Dieses Vorurteil gilt auch für die Persönlichkeit, so dass es dem Zen-Buddhismus höchst suspekt erscheinen muss, wenn die Entwicklung des Individuums auf Wissen, Bildung und kritischer Selbstbetrachtung basiert.

Ähnlich problematisch stellt sich dies für die konfuzianische Tradition dar, die ebenfalls dafür verantwortlich ist, nicht *alle* symbolischen Formen am Bildungsideal teilhaben zu lassen. So konnte im gesellschaftspolitischen Korsett des Konfuzianismus nur jenes Wissen wertgeschätzt werden, wel-

¹⁴²Vgl. bspw. die Metapher von der „unbegrenzte[n] Wechselspiegelung: entsprechend Indras Netz ... wo an jedem Knotenpunkt ein strahlendes Juwel angebracht ist und wo unter Lichteinfluß ein jedes dieser Juwelen jedes andere widerspiegelt, so spiegeln auch die Dinge die phänomenale Welt wider.“ (Brüll, 1989, S. 40)

¹⁴³(Nakaoka, 1985, S. 118) Hervorhebung entfernt.

¹⁴⁴(Nishitani, 2011b, S. 725)

10. Zur Diskursivität des Nichts

ches zu Vervollkommnung der ethischen Beziehungen beiträgt.¹⁴⁵ Jedes darüber hinausgehende Forschen war mangels Rechtfertigung der Eitelkeit verdächtig. So verlief eine scharfe Linie zwischen innerem und äußerem Wissen, zwischen technisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis und ethisch-moralischer. Aber auch dort, wo diese Trennungslinie gebrochen wurde, wie in den kosmologischen Spekulationen des Neokonfuzianismus, entstand kein für beide Wissensformen produktives Weltbild, sondern eine Weltanschauung verwirrter Verschlingungen von Sinn- und Wirkverhältnissen. Erst im Japan der Meiji-Zeit, das versucht, in unglaublichem Tempo die technisch-zivilisatorische Entwicklung des Westens nachzuholen, wird der Zusammenhang zwischen beiden Wissenskulturen kontrovers diskutiert. Für die japanische Wissenschaft bedeutete die Entkopplung von Wissen und Moral eine bis dahin kaum gekannte Freiheit, die von den Zeitgenossen jedoch unterschiedlich interpretiert wurde. Während Nishi Amane für Natur und Mensch jeweils unterschiedliche Prinzipien am Werke sieht, betont Fukuzawa Yukichi *mit Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Westens* als Erster, dass Wissenszunahme und ethischer Fortschritt Hand in Hand gehen müssen, da das Individuum beide für seine innere Entwicklung benötigt.¹⁴⁶ Hier zeigt sich daher das erste Mal die Überzeugung, dass *beide* Sphären für die Persönlichkeitsentwicklung wichtig sind, und komplementär, *dass ihre Eigenarten bewahrt bleiben*. Damit zeichnet sich ein Begriff des Individuums ab, welches die inhaltlichen Erkenntnisse der Wissenschaft nicht durch die ethische Brille betrachten muss, sondern ihr ethisches Gesetz vornehmlich aus der inneren Entwicklung als Persönlichkeit gewinnt. Wie bestimmend dieses Problem für das japanische Denken war, zeigt sich auch daran, dass noch 1943 Keiji Nishitani während des berühmten Symposiums zur „*Überwindung der Moderne*“ sich und seinen Zuhörern Mut zusprach: „I believe that only this oriental religiosity is in a position to find a way through the difficulties straining the relationship between culture and science. Oriental liberalism alone ... is an authentic liberalism.“¹⁴⁷

Sowohl der Zen-Buddhismus als auch der Konfuzianismus sahen sich also den westlichen Wissenschaften *ohne* Bildungstheorie und Persönlichkeitstheorie ausgesetzt, welche die nötige Distanz für eine kritische Aneignung des Stoffes ermöglicht hätten. Wie viel stärker noch muss sich dieser Mangel jenseits der gebildeten Schichten bemerkbar gemacht haben. Die

¹⁴⁵Hier und im Folgenden, vgl. (Brüll, 1989, S. 136).

¹⁴⁶Vgl. (Brüll, 1989, S. 136-139).

¹⁴⁷(Nishitani, 2011a, S. 1081)

Folgen dieses Aufeinandertreffens fernöstlicher Tradition mit den westlichen Wissenschaften ist daher für uns von besonderem Interesse, können sie doch als Prüfstein für das oben Gesagte verstanden werden.

10.3.3. Theoriefeindlichkeit und Theoriegläubigkeit: Seinsvergessenheit in Japan

Was geschieht in nichtwestlichen Gesellschaften, die sich zwar die wissenschaftlichen Erkenntnisse des Westens aneignen, denen jedoch das Fundament des bildungstheoretischen Individualismus fehlt? François Jullien hat sein Bild des fernöstlichen Weisen in dem Diktum zusammengefasst: „Der Weise hängt an keiner Idee“. ¹⁴⁸ Er vergisst dabei jedoch, dass es anders als im sogenannten abendländischen Individualismus lediglich eine kleine und privilegierte Minderheit war, welche dies für sich beanspruchen konnte.

Der westliche Individualismus hingegen ist zumindest dem Anspruch nach eine Massenerscheinung, die das Ideal der Persönlichkeit ins Zentrum stellt. Daraus ergibt sich wenigstens die theoretische Aufforderung an das Individuum, sich frei aus den zu Gebote stehenden Perspektivierungen der Welt zu bedienen und diese im kritischen Vergleich zueinander situativ zu gebrauchen.

Wo dies nicht geschieht, ergeben sich zwei mögliche Folgen: Zum einen das Ablehnen jeglicher Theorie, denn keine Theorie kann die Welt in ihrer Vielfältigkeit umfassen; zum anderen eine verhängnisvolle Theoriegläubigkeit, da man sich an einer möglichen Welterklärung festklammert, deren Komplexitätsreduktion davon entlastet, den eigenen Theoriegebrauch kritisch zu reflektieren. Es sind genau diese beiden Extreme, die Maruyama seinen japanischen Landsleuten diagnostiziert. Was die Theoriefeindlichkeit betrifft, konstatiert Murayama:

„Widerwille und Verachtung gegenüber *aller* Ideologie; zweitens grundsätzliche Ablehnung jeder logisch-folgernden Interpretation der Wirklichkeit und der Versuch, sich dem Gegenstand ‚unmittelbar‘ zu nähern (das führt dazu, daß man, unzufrieden mit der Vielfalt der Erklärungen, die eigene intuitive Auslegung verabsolutiert); drittens wird nur die unmittelbare alltägliche Erfahrung als klare und bestimmte Welt anerkannt; viertens wird durch Bloßstellung der Pose des Gegners

¹⁴⁸So der Titel des Werkes von Jullien (2001).

10. Zur Diskursivität des Nichts

oder des Widerspruchs zwischen seinen Worten und Taten die Glaubwürdigkeit seiner Theorie erschüttert; fünftens wird jede Behauptung eines Vernünftigen (Normativen oder Gesetzmäßigen) in der Geschichte summarisch als Vergewaltigung der Realität durch künstliche ‚Formeln‘ angegriffen. ... Was hier besonders hervorgehoben werden muß, ist, daß solche Ideologiekritik wegen ihrer grundsätzlichen Ablehnung aller theoretisch-prinzipiellen Überlegungen nicht von der sinnlichen Dimension zu abstrahieren vermochte.“¹⁴⁹

Murayama zeigt weiterhin, wie stark diese als Totalablehnung praktizierte Ideenkritik in der japanischen Geistesgeschichte verwurzelt ist und sich gegen die von außen nach Japan drängenden konzeptuellen Weltauffassungen richtet. Rückblickend wurde dies von einigen Intellektuellen sogar als begrüßenswerte japanische Besonderheit herausgestellt: „If we are tolerant and ‚open‘ to all sorts of ideas ... the reason lies in a mentality marked by ‚absolute nothingness‘. Such a mind does not reject confrontation, it merely refuses to see confrontation and criticism as the highest form of thinking. It is a kind of non-confrontational confrontation, an *absolute* confrontation.“¹⁵⁰

Wo sie nicht in einer pseudo-metatheoretischen Totalzurückweisung endete, fand die Haltung der Theoriefeindlichkeit ihre Stütze immer wieder in einem naiven Realismus. In diesem Fall wurde nicht einmal der Absolutheitsanspruch der jeweiligen Ideologie angegriffen – was noch begreiflich wäre –, sondern jegliche Perspektivierung der Welt wurde unter Rückgriff auf einen handfesten Realismus zurückgewiesen. Ein perspektivischer Pluralismus, der sich geschickt aus dem Repertoire der unterschiedlichen Ideologeme bedient, ist unter diesen Umständen nicht denkbar. Stattdessen, so Maruyama, eignet den Japanern in diesem Fall eine denkerische Trägheit, die sie immer wieder in die „geschlossene Welt der Wirklichkeitserfahrung“ zurückführt.¹⁵¹ So wird hier die unmittelbare Erfahrung (実感 *jikkan*) gegen das theoretische Denken in Stellung gebracht, weit entfernt von einem

¹⁴⁹(Maruyama, 1988, S. 37-38)

¹⁵⁰(Shimomura, 2011, S. 734)

¹⁵¹(Maruyama, 1988, S. 64) Es sei angemerkt, dass sich Murayamas Kritik hauptsächlich auf seine intellektuellen Zeitgenossen der 1950er-Jahre bezieht, dass aber freilich auch hier die gleiche hermeneutische Situation wie bei den Selbstbehauptungsdiskursen durchschlägt. Es ist durchaus ein billiges und bekanntes Schema, dass ein gesunder Tatsachensinn sich gegen eine vermeintlich realitätsferne Vergeistigung stellt – man denke an die thrakische Magd und ihren Spott über Thales.

pluralistischen Perspektivismus, der sich sowohl wissenschaftliche Kommentardiskurse als auch lebensweltliche Basisdiskurse geschickt zu Nutze macht.

In Japan wurde jedoch nicht nur der von außen kommenden Theorie kritisch-ablehnend begegnet. Auch die Theoriebildungen Japans lassen sich vom Umfang her nicht mit denen des Westens vergleichen. Wenn also die Japanologie (wie auch andere Ostasienwissenschaften) in eine „Sprache des Mangels“ verfallen, in ihren Beschreibungen fremder Kulturen also meist nur schildern, was es dort *nicht* gibt,¹⁵² dann liegt dies nicht an einem bürgerlichen Eurozentrismus. Es liegt diesen Mangelbeschreibungen vielmehr die objektive Tatsache zu Grunde, dass das Repertoire, welches die japanische Geistesgeschichte zur Erfassung der unterschiedlichsten Ereignisweisen bereitstellt, äußerst gering ausfällt.

Damit bestand nicht nur nicht die Notwendigkeit, sondern auch eine erheblich eingeschränkte Möglichkeit für die Entwicklung eines Bildungsideals, das dem der *freien Persönlichkeit* ähnelt. Wo das Individuum nicht lernt, sich frei aus dem Repertoire vorhandener Ideen zu bedienen und die ihm zur Verfügung gestellten Welterperspektivierungen kreativ und nach eigenen Maßstäben in ein Verhältnis zueinander zu setzen, da bleibt die kritische Distanz des Individuums gegenüber seinen eigenen geistigen Ordnungsschemen aus. Sofern das Individuum als freie Persönlichkeit die Voraussetzung für ein nicht-seinsvergessenes Dasein ist, müssen sich in Gesellschaften, die nicht durch den westlichen Bildungsindividualismus geprägt sind, Elemente der Seinsvergessenheit nachweisen lassen. Genau dies ist nach Maruyama der Fall:

„Auch heute noch ist die Auffassung verbreitet, der Marxismus sei ... der einzige Vertreter des *Formalismus*. Dabei wird kaum über die Bedeutung von ‚Form‘ oder ‚Formel‘ nachgedacht sowie leicht die Frage übersehen, ob denn die anderen, nicht-marxistischen ‚Ismen‘, Weltanschauungen und Bildungsinhalte sich nicht genauso *formalistisch* entwickeln, wenn sie auf japanischem Boden rezipiert werden.

Das Aufkommen dieser Theoriegläubigkeit korrespondiert geistig-strukturell der Fetischisierung der Institutionen. Ähnlich wie das moderne Japan seine Institutionen und ‚Mechanismen‘ nicht auf der Grundlage eines ‚Geistes‘ als deren schöpferischer Quelle (d.h. eines ‚Geistes‘, aus welchem heraus ein

¹⁵²Vgl. Kracht (1980).

10. Zur Diskursivität des Nichts

freies Subjekt, ausgehend von einem streng methodischen Bewußtsein, die Gegenstände begrifflich ordnet und sie mittels ständiger Verifizierung neu konstruiert) erhalten, sondern als ‚Fertigwaren‘ eingeführt hat, ganz ähnlich steht für dieses Theorieverständnis weniger die *von der Realität abstrahierende* Funktion der Theorie als vielmehr das Ergebnis der Abstraktion im Vordergrund. Hierdurch verlieren Theorien und Ideen ihre Bedeutung als ‚fiction‘ und schlagen in *eine Art* Realität um. Deshalb äußern westliche Lehrer in Japan manchmal mit halb ironischer Bewunderung, japanische Studenten oder Intellektuelle seien, was das Operieren mit Begriffen durch ‚abstrakte‘ Kombination von Kategorien betreffe, geschickter als Europäer.“¹⁵³

Dieser Mangel an Persönlichkeitstheorien und -idealen hat entscheidenden Einfluss auf unsere Frage, ob japanische Denktraditionen Heideggers Ontologie der Kontingenz ergänzen können: *Zusammenfassend zeigt sich, dass die Begriffe der Kontingenz, des Nichts und der ironischen Grundhaltung im Westen viel tiefgreifender verwurzelt sind als in Japan. Sie sind dies aber nicht durch eine theoretische ontologische Fixierung, sondern als Ideal eines Persönlichkeitsbildes des Individuums. Dieses muss seinerseits als Reaktion auf den Aufstieg der westlichen Wissenschaften verstanden werden.*

Auch wenn sich die Ausformulierung dieses Persönlichkeitsideals zu Beginn noch aus dem Vokabular des Subjektivismus bedient, so führt es doch inhaltlich zu einer Relativierung des Subjekts, das sich in die Pflicht genommen sieht, die überkommenen Welterpektivierungen selbstkritisch zu hinterfragen. *Wir können daher sagen, dass sich das vor-meontologische Denken des Abendlandes aus dem Diskurs um die Subjektivität speist, und sehen abermals, wie die Überwindung des Subjektivismus bereits in diesem selbst angelegt ist.*

¹⁵³(Maruyama, 1988, S. 70)

11. Schlussbetrachtung

„Es wäre jedenfalls ein Irrtum, wollte man – wie dies gelegentlich geschehen ist – aus Übereifer und aus dem wohlgemeinten Bestreben, eine Art von völkerüberwölbender Gedanken-Harmonie zu konstruieren – geradezu eine Gleichung zwischen Zen und den Denkwegen Heideggers herzustellen versuchen.“

HEINRICH WIEGAND PETZET: Auf einen Stern zugehen.¹

11.1. Ergebnisse

Vorliegende Arbeit kommt zu folgenden Ergebnissen:

- Ausgehend von Heideggers These, der neuzeitliche Subjektivismus sei Ursache für den schonungslosen Umgang mit der natürlichen Umwelt, haben wir zunächst aufgeschlüsselt, dass es zwei unterschiedliche Ausprägungen des Subjektivismus gibt: eine erkenntnistheoretische und eine weltanschauliche. Wir haben anhand von Cassirers und Plessners Philosophie gesehen, welche Ansätze das Abendland zur Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus aufzubieten hat und dass die Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus in diesem bereits angelegt ist. (Kapitel 1-3)
- Der Transformation des Subjektivismus entspricht jedoch eine Verschiebung der erkenntnistheoretischen Frage hin zu einer weltanschaulichen Problematik. Die Überwindung des daraus resultierenden weltanschaulichen Subjektivismus verlangte von Heidegger nicht mehr die Dekonstruktion eines transzendentalen Subjekts, sondern bedurfte der Konstruktion einer Ontologie der Kontingenz. Bereits

¹(Petzet, 1983, S. 176)

11. Schlussbetrachtung

diese Programmatik bedeutete eine gelungene Dezentrierung des Subjekts, so dass ein Rekurs auf fernöstliche Denkfiguren nicht nötig war. (Kapitel 4-6)

- Daraufhin haben wir im Detail die Ereignisweisen der verschiedenen Kontingenz-Regionen untersucht und so gezeigt, wie man sich die Dezentrierung des Subjekts konkret vorzustellen hat. Im Hinblick auf die Umweltproblematik haben wir insbesondere untersucht, wie die Region der Erde sich dem Menschen im ästhetischen Zugang als Kontingenz-Region eröffnet und ihn so mit dem Nichts konfrontiert. Lässt er es zu, so findet der Mensch in ihr ein Gegengewicht zum rein technischen Naturverständnis. Dies ist vor allem deshalb überzeugend, da Heidegger die Bestimmung der *Physis* nicht auf eine kontingente Bedeutung festlegt („Natur als ...“), sondern gerade die Art des Bezuges selbst zum bestimmenden Moment macht. (Kapitel 7)
- Aus dieser Thematisierung des Bezuges ergibt sich die Frage, wie wir uns gegenüber der Kontingenz verhalten sollen. Aus der normativen Kraft der Kontingenz entwickelt Heidegger ein allgemeines *Ethos*, d.i. eine Haltung, die sich stets rückbezieht auf die Kontingenz des eigenen Denkens und Handelns. Insbesondere mit seinem *Umweltethos* hat Heidegger einen Ansatz geliefert, der im Unterschied zu den wertbasierten Ansätzen der *Environmental Ethics* auch dem postmodernen Reflexionsbedürfnis Genüge leistet. (Kapitel 8)
- Für Heidegger lag die Vermutung nahe, mit dem Begriff des Nichts einen Berührungspunkt zum fernöstlichen Denken gefunden zu haben. Dieser *Begeisterung* Heideggers sind wir nachgegangen. Dazu haben wir zunächst die hermeneutische Situation untersucht und gesehen, das Heidegger in großen Teilen von ihr bestimmt wurde. (Kapitel 9)
- Erst so konnten wir anhand von Beispielen kritisch überprüfen, ob japanische Denktraditionen mit ihrem Begriff des Nichts tatsächlich dem Ansatz Heideggers entsprechen. Dabei zeigte sich, dass die japanischen Ansätze, das Nichts zu denken, im Grad der Theoretisierungen hinter der Ontologie der Kontingenz zurückbleiben. Das trifft auch auf die Kyotō-Schule zu, weshalb wir auch dem eupho-

rischen Urteil Heisigs nicht zustimmen können.² In einer größeren Perspektive fordert das hohe theoretische Niveau der westlichen Theoretisierung des Nichts nichts weniger als einen Paradigmenwechsel in Bezug auf die Formulierung, das Denken des Westens sei durch das Sein, das des Ostens durch das Nichts bestimmt. (Kapitel 10)

11.2. Kritische Würdigung

Mit der Ontologie der Kontingenz löst Heidegger einerseits Probleme, welche ein auf Totalität gestellter Kontingenzbegriff mit sich bringt, andererseits verschärft er mit ihr das Kontingenzproblem:

Der Gesamtentwurf des Gevierts löst die starre Hierarchie des phänomenologischen Weltbegriffs, die wir vor allem bei Husserl beobachten können. Topologisch gesprochen: Die Orte, welche die Kontingenz-Regionen konstituieren, sind nicht einfach ineinander verschachtelt, so dass die Welt als Horizont der Horizonte einen absoluten Ort vermitteln würde – die Regionen haben Spiel. Zudem verhindern die Kontingenz-Regionen auch die Auflösung aller Beziehungen in die rhizomatische Verweise postmoderner Orientierungslosigkeit. Die Orte des Gevierts bieten Halt und Orientierung für das, was Heidegger *Aufenthalt* nennt: Wo das Rhizom durch die immer weiter getriebenen diskursiven Verästelungen und Querverbindungen jeglichen *Aufenthalt* unmöglich macht, hat Heidegger mit den Kontingenz-Regionen versucht, das *menschliche Maß* zu berücksichtigen.

Die Einzeluntersuchungen der Kontingenz-Regionen führen hingegen teils zu einer unnötigen Verschärfung des Kontingenz-Problems. Zwar nimmt die Idee der Ereignisweisen die *Turns* und Paradigmenwechsel der Kulturwissenschaften zumindest programmatisch vorweg, jedoch treibt Heidegger seinen Begriff der Kontingenz in ein solches Extrem, dass in Bezug auf Sprache, Soziales, Medialität und Materialität nicht mehr nachvollziehbar ist, wie die Verbindung zum Performativen aussehen kann. Heidegger lässt also die Frage *nach der anderen Seite der Kontingenz* unbeantwortet. Dahinter steht die

² „As for their place in the story of world philosophy, my own judgment is that the best that the Kyoto philosophers have to offer sets them squarely on a par with the best western philosophical minds of their time ...“ (Heisig, 2001, S. 9) Mehr noch, sie seien wichtiger als Rickert, Cohen, Windelband, Natorp und Cassirer! Ebenda S. 260.

11. Schlussbetrachtung

verständliche Furcht, dass bei der Beantwortung dieser Frage das Reich der physikalischen Kausalität mit den sinnhaften Verweisen einer kulturellen Welt verschaltet wird. Die Folge davon wäre die naturgesetzliche Rückführbarkeit von Sinnverhältnissen auf Wirkverhältnisse. Vermutlich hat Heidegger daher in seinen Einzeluntersuchungen zu den Ereignisweisen ganz bewusst mögliche Berührungspunkte vermieden, Es bleiben daher nur Hinweise darauf, wie sich mit Heidegger Kontingenz und Performatives zusammendenken lassen. So könnte beispielsweise der Gedanke von der Sprache als *Haus des Seins* so verstanden werden, dass Heidegger mit ihm einerseits die Verbindung von Wort und Seiendem auflöst, während er zugleich die Sprache *als Ganzheit* auf das Sein *als Ganzheit* bezieht. Letztlich *schmiegt sich* die Sprache also dem Seienden an, ohne es jedoch in einem absoluten Zeichen zu berühren.³

Heidegger hat erkannt, dass mit seinem frühen phänomenologischen Weltbegriff der weltanschauliche Subjektivismus nicht zu überwinden war, und so folgte auf die Dekonstruktion eine Konstruktion der Ontologie der Kontingenz. Genau diese Erkenntnis blieb in den Anfängen der japanischen Philosophie des Nichts aus, die dem modernen weltanschaulichen Subjektivismus daher kein diskursives Nichts, sondern einzig eines der Abstraktion entgegensetzen kann. Dies bedeutet jedoch schlussendlich, dass die abendländischen und die japanischen Auffassungen des Nichts sich nicht widersprechen, sondern durchaus ineinandergreifen – so können die abendländischen Ansätze den Denktraditionen des Ostens dabei helfen, sich in Bezug auf die kontingenzgenerierenden Strukturen größere Selbstdurchsichtigkeit zu verschaffen. Auch diese Erkenntnis baut letztlich auf dem heideggerschen Werk auf, das uns den Stoff für einen solchen Vergleich gab.

Wichtig ist, dass sich unsere Erkenntnisse nur auf den Begriff des Nichts beziehen. Weder der fernöstliche Begriff von Raum noch die Körperdiskurse konnten in dieser Arbeit eine ausführliche Berücksichtigung finden. Für sie stellt sich die Lage gänzlich anders dar, ist doch die Anschlussfähigkeit des Raumbegriffs durch die topologische Wende der westlichen Wissenschaften bereits bewiesen, wenn auch noch lange nicht zu Ende gedacht. Gleiches gilt für fernöstliche Körperdiskurse, in denen sich die westlichen Diskurse zu spiegeln hätten und anhand derer beispielsweise zu prüfen wä-

³Die Metapher des Anschmiegens verwendet auch (Han, 1999, S. 117).

re, ob nicht die Positionen Plessners oder Cassirers mit ethnozentrischen Philosophemen durchsetzt sind.

Es wäre fürs Erste viel erreicht, wenn der Physisbegriff helfen würde, den heutigen Naturbegriff zumindest zu relativieren. Ein Schritt dahin wäre, zumindest die Natur nicht so zu verstellen, dass sich mit ihr auch noch das Nichts verbirgt:

„Nietzsche sagt, alldem weit vorausblickend aus höchstem Standort, bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dafür das einfache, weil gedachte Wort: ‚Die Wüste wächst‘. Das will sagen: die Verwüstung breitet sich aus. Verwüstung ist mehr als Zerstörung. Verwüstung ist unheimlicher als Vernichtung. Die Zerstörung beseitigt nur das bisher Gewachsene und Gebaute; die Verwüstung aber unterbindet künftiges Wachstum und verwehrt jedes Bauen. Die Verwüstung ist unheimlicher als die bloße Vernichtung. Auch diese beseitigt, *und zwar auch noch das Nichts*, während die Verwüstung das Unterbindende und Verwehrende gerade bestellt und ausbreitet.“⁴

Vor allem aber durch den komplexen Zusammenhang des Physisbegriffs mit dem seinerseits unscharfen späten Kunstbegriff Heideggers ergeben sich Schwierigkeiten, die es unwahrscheinlich machen, dass er unsere heutige Naturauffassung einfach ersetzt. Heideggers Untersuchungen zur Physis sind zu anspruchsvoll, als dass man sich von ihnen tatsächlich einen gesellschaftlichen *Bewusstseinswandel* (das Wort in dem breiten Sinne Carl Friedrich von Weizsäckers genommen⁵) erhoffen könnte. Sie können allerdings dazu beitragen, diesen für ein interessiertes Publikum ausreichend philosophisch zu fundieren. In der Praxis muss ohnehin davon ausgegangen werden, dass sich ein gewandeltes Naturverhältnis nur stratifiziert durchsetzt. So könnte sich der momentan noch überwiegend wertgetriebene öffentliche Diskurs mit der Zeit zunehmend in die Richtung einer *ökologischen Naturästhetik* entwickeln, wie sie Gernot Böhme entworfen hat.⁶ Diese könnte dann durch die Ontologie der Kontingenz vertieft werden, welche weiterführende Reflexionen auf die Bedingungen des Lebens unter den Verhältnissen der Kontingenz anstellt.

⁴(GA 8, S. 31) Hervorhebung ergänzt.

⁵Vgl. von Weizsäcker (1988).

⁶Vgl. Böhme (1989).

Literaturverzeichnis

- [Abbondanza 1989] ABBONDANZA, Elisabetta: Diskussionsbericht. Einbrüche im Gefüge abendländischen Denkens. In: (Buchheim und Biemel, 1989), S. 85-100
- [Abe 1989] ABE, Masao ; LAFLEUR, William R. (Hrsg.): *Zen and Western Thought*. Honolulu : University of Hawaii Press, 1989
- [Accarino 2002] ACCARINO, Bruno: Spuren des Hofstaates in Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹. In: WOLFGANG ESSBACH (Hrsg.) ; JOACHIM FISCHER (Hrsg.) ; HELMUTH LETHEN (Hrsg.): *Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹. Eine Debatte*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002, S. 131-159
- [Arendt 1977/1978] ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*. Bd. 2 (Willing). New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1977/1978
- [Arendt 1988] ARENDT, Hannah: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. In: NESKE, Günther (Hrsg.) ; KETTERING, Emil (Hrsg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Tübingen : Neske, 1988, S. 232-246
- [Attfield 2008a] ATTFIELD, Robin (Hrsg.): *The Ethics of Environment*. Surrey / Burlington : Ashgate, 2008
- [Attfield 2008b] ATTFIELD, Robin: Introduction. In: *The Ethics of Environment*. (Attfield, 2008a)
- [Attfield 2008c] ATTFIELD, Robin: Postmodernism, Value and Objectivity. In: *The Ethics of Environment*. (Attfield, 2008a), S. 41-58. – Erstveröffentlichung 2001
- [Augstein 1946-] AUGSTEIN, Rudolf (Hrsg.): *Der Spiegel*. Hamburg : Spiegelverlag Rudolf Augstein, 1946-
- [Aurenque 2001] AURENQUE, Diana: *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg im Breisgau : Karl Alber, 2001

- [Behler 1997] BEHLER, Ernst: Das Nietzsche-Bild in Heideggers ›Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)‹. In: JAMME, Christoph (Hrsg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*. Suhrkamp, 1997, S. 471-492
- [Berndt 2009] BERNDT, Frauke (Hrsg.): *Amphibolie- Ambiguität- Ambivalenz: Modelle und Erscheinungsformen von Zweiwertigkeit*. Würzburg : Königshausen und Neumann, 2009
- [Berque 1996] BERQUE, Augustin: Die Zeitlichkeit der japanischen Stadt und die Überwindung der Moderne. In: (Hijiya-Kirschner, 1996), S. 194-208
- [Bertozzi 1991] BERTOZZI, Barbara: Am Ursprung der neuen Avantgarde. Die japanische Kunstvereinigung Gutai. In: (Bertozzi und Wolbert, 1991), S. 17-63
- [Bertozzi und Wolbert 1991] BERTOZZI, Barbara (Hrsg.) ; WOLBERT, Klaus (Hrsg.): *Gutai. Japanische Avantgarde. Japanese Avant-Garde. 1954-1965*. Darmstadt : Mathildenhöhe, 1991
- [Biemel 2000] BIEMEL, Walter: Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 6 (2000), S. 105-122
- [Biemel und v. Herrmann 1989] BIEMEL, Walter (Hrsg.) ; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm v. (Hrsg.): *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989
- [Bieri 2005] BIERI, Peter: *Wie wäre es, gebildet zu sein?* Bern : (Festrede an der PH Bern), 4. November 2005. – URL <http://goo.gl/QxM78>
- [Birnbacher 1997] BIRNBACHER, Dieter: Vorbemerkung des Herausgebers. In: BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): *Ökophilosophie*. Stuttgart : Reclam, 1997, S. 7-15
- [Bleuler 1911] BLEULER, Eugen ; ASCHAFFENBURG, Gustav (Hrsg.): *Handbuch der Psychiatrie*. Bd. 4: *Dementia praecox: oder Gruppe der Schizophrenien*. F. Deuticke, 1911
- [Blumenberg 1999a] BLUMENBERG, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1999

- [Blumenberg 1999b] BLUMENBERG, Hans: *Wirklichkeiten, in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart : Reclam, 1999
- [Böckenförde 1976] BÖCKENFÖRDE, Ernst W.: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1976
- [Böckenförde und Rath 2009] BÖCKENFÖRDE, Ernst W. ; RATH, Christian: „*Freiheit ist ansteckend*«. *Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde über den moralischen Zusammenhalt im modernen Staat*. Berlin : die tageszeitung, 23. September 2009. – URL <http://goo.gl/00Arf>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Boehm 1989] BOEHM, Gottfried: Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne. In: (Biemel und v. Herrmann, 1989), S. 255-285
- [Boehm 1951] BOEHM, Rudolf: <Erklären> und <Verstehen> bei Dilthey. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1951), Nr. 5, Heft 3, S. 410-417
- [Böhme 1989] BÖHME, Gernot: *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989
- [Bonacker 2000] BONACKER, Thorsten: *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*. Frankfurt am Main : Campus, 2000
- [Brandner 1992] BRANDNER, Rudolf: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*. Wien : Passagen, 1992
- [Brown und Toadvine 2003] BROWN, Charles S. (Hrsg.) ; TOADVINE, Ted (Hrsg.): *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Albany : State University of New York Press, 2003
- [Brüll 1989] BRÜLL, Lydia: *Die japanische Philosophie: Eine Einführung*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989
- [Buchberger u. a. 1957-1968] BUCHBERGER, Michael (Hrsg.) ; HÖFER, Josef (Hrsg.) ; RAHNER, Karl (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1957-1968

- [Buchheim und Biemel 1989] BUCHHEIM, Thomas (Hrsg.) ; BIEMEL, Walter (Hrsg.): *Destruktion und Übersetzung: zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Weinheim : VCH, Acta Humaniora, 1989
- [Buchner 1989a] BUCHNER, Hartmut (Hrsg.): *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*. Sigmaringen : Thorbecke, 1989
- [Buchner 1989b] BUCHNER, Hartmut: Natur und Geschick von Welt. In: (Buchheim und Biemel, 1989), S. 37-54
- [Callicott 1997] CALLICOTT, J. B.: *Earth's Insights. A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley / Los Angeles : University of California Press, 1997
- [Cassirer 1977] CASSIRER, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Bd. 2. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977
- [Cassirer 2002] CASSIRER, Ernst: *Geschichte, Mythos: Mit Beilagen: Biologie, Ethik, Form, Kategorienlehre, Kunst, Organologie, Sinn, Sprache, Zeit*. Hamburg : Meiner, 2002
- [Cassirer 2007] CASSIRER, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in die Philosophie der Kultur*. Hamburg : Meiner, 2007
- [Celan 2003] CELAN, Paul ; WIEDEMANN, Barbara (Hrsg.): *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003
- [Cho 1986] CHO, Kah K.: Die ökologische Suggestibilität der Spätphilosophie Heideggers. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11 (1986), S. 53-77
- [Cho 1993] CHO, Kah K.: Der Abstieg über den Humanismus. Westöstliche Wege im Denken Heideggers. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 2 (1993), S. 143-174
- [Chomentowska 2010] CHOMENTOWSKA: Das Nichts (re)präsentieren. Negation und Episteme. In: BERTINETTO, Alessandro (Hrsg.) ; BINKELMANN, Christoph (Hrsg.): *Nichts. Negation. Nihilismus. Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2010, S. 185-199

- [Dalferth und Stoellger 2000] DALFERTH, Ingolf U. ; STOELLGER, Philipp: Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes. In: DALFERTH, Ingolf U. (Hrsg.) ; STOELLGER, Philipp (Hrsg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2000, S. 1-44
- [Dallmayr 2011] DALLMAYR, Fred: *Return to Nature? An Ecological Counterhistory*. Lexington : The University Press of Kentucky, 2011
- [Denker 2005] DENKER, Alfred (Hrsg.): *Heidegger-Jahrbuch*. Bd. 2: *Heidegger und Nietzsche*. Freiburg/München : Karl Alber, 2005
- [Derrida 1990] DERRIDA, Jaques: Semiotologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva. In: (Engelmann, 1990), S. 140-164
- [Derrida 2001] DERRIDA, Jaques: *Limited Inc: (Signatur Ereignis Kontext)*. Wien : Passagen, 2001
- [Diderot und d'Alembert 1751] DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean-Baptiste: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris : Charles-Joseph Panckoucke, 1751
- [Dilcher 2003] DILCHER, Roman: Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57 (2003), Nr. 3, S. 373-390
- [Dilthey 1960] DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart : Teubner, 1960
- [Doi 1981] DOI, Takeo: *The anatomy of dependence. The key analysis of Japanese behavior*. Tokio/New York/San Francisco : Kodansha, 1981
- [Duric 1985] DURIC, Mihailo ; BEHLER, Ernst (Hrsg.) ; MONTINARI, Mazzino (Hrsg.) ; MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (Hrsg.) ; WENZEL, Heinz (Hrsg.): *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Bd. 16: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1985
- [Durkheim 1968] DURKHEIM, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : Digitale Ausgabe von „Les classiques des sciences sociales“ der Universität Quebec, hergestellt nach einer Ausgabe von Les Presses universitaires de France, Seitenzahlen folgen dem Digitalisat, 1968. – URL <http://goo.gl/R4aHU>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012

- [Eckehart 1979] ECKEHART: *Deutsche Predigten und Traktate*. Zürich : Diogenes, 1979
- [Economist 2009] ECONOMIST, The: *A message from Confucius. New ways of projecting soft power*. The Economist, 22.10.2009 2009. – URL <http://goo.gl/eMPJ0>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Edler 1990] EDLER, Frank H. W.: Philosophy, Language and Politics. Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933-34. In: *Social Research* 57 (1990), Nr. 1 (Philosophy and Politics: Hannah Arendt), S. 197-238
- [Elberfeld 1999] ELBERFELD, Rolf: *Kitarō Nishida (1870-1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam/Atlanta : Rodopi, 1999
- [Engelmann 1990] ENGELMANN, Peter (Hrsg.): *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart : Reclam, 1990
- [Espinet 2011] ESPINET, David: Kunst und Natur. Der Streit von Welt und Erde. In: ESPINET, David (Hrsg.) ; TOBIAS, Keiling (Hrsg.): *Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2011, S. 46-65
- [Faict 2003] FAICT, André: Hajime Tanabe und seine Nishida-Kritik. In: EISENHOFER-HALIM, Hannelore (Hrsg.): *Wandel zwischen den Welten. Festschrift für Johannes Laube*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2003, S. 117-145
- [Fan 2011] FAN, Ruiping: A Reconstructionist Confucian Account of Environmentalism. In: *Journal of Chinese Philosophy* 32 (2011), Nr. 1, S. 105-122
- [Faye 2009] FAYE, Emmanuel: Der Nationalsozialismus in der Philosophie. In: SANDKÜHLER (Hrsg.): *Philosophie im Nationalsozialismus*. Hamburg : Meiner, 2009, S. 133-156
- [Fehér 2007] FEHÉR, István M.: Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers. In: BARBARIĆ, Damiir (Hrsg.): *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis – Sage – Geviert*. Würzburg : Königshausen und Neumann, 2007, S. 163-190

- [Fichte 1845-1846] FICHTE, Johann Gottlieb F. ; FICHTE, Immanuel H. (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Berlin : Veit und Comp., 1845-1846
- [Figal 1999] FIGAL, Günter: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart : Reclam, 1999
- [Figal 2004] FIGAL, Günter: Ethik und Hermeneutik. In: SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (Hrsg.): *Hermeneutik als Ethik*. München : Fink, 2004, S. 117-133
- [Fink 1977] FINK, Eugen: Dank an den Denker. In: *Dem Andenken Martin Heideggers zum 26. Mai 1976*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977
- [Foltz 1995] FOLTZ, Bruce V.: *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. New Jersey : Humanities Press New Jersey, 1995
- [Foucault 1975] FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975
- [Freeman 2010] FREEMAN, Lauren: Metontology, moral particularism, and the <art of existing>: a dialogue between Heidegger, Aristotle and Bernard Williams. In: *Continental Philosophy Review* 43 (2010), Nr. 4, S. 545-568
- [Friedrich 1971] FRIEDRICH, Hugo: *Einführende Gedanken zur modernen Lyrik*. Universitätsbibliothek Freiburg, 1971 (Rede des Monats, Audio-Dokument, aufgerufen am 23. Dezember 2010). – URL <http://goo.gl/QNUHs>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Friedrich 1988] FRIEDRICH, Hugo: *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1988
- [Froese 2006] FROESE, Katrin: *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought. Crossing Paths In-Between*. New York : State University of New York Press, 2006
- [Fukuyama 2006] FUKUYAMA, Francis (Hrsg.): *Nation-building: beyond Afghanistan and Iraq*. JUH Press, 2006

- [Gadamer 1995] GADAMER, Hans-Georg: *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1995
- [Gall 1987] GALL, Robert S.: *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's Significance for Religious Thinking*. Dordrecht/Boston/Lancaster : Martinus Nijhoff, 1987
- [Gander 2009] GANDER, Hans-Helmuth: Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 9 (2009), Nr. 2, S. 137-158
- [Gerhardt 2002] GERHARDT, Volker: Der Rest ist Warten. Von Heidegger führt kein Weg in die Zukunft. In: (Kaegi und Rudolph, 2002), S. 183-206
- [Gerhardt 2007] GERHARDT, Volker: *Partizipation. Das Prinzip der Politik*. München : C.H. Beck, 2007
- [Goethe 1960-] GOETHE, Johann W.: *Werke (Berliner Ausgabe)*. Berlin : Aufbau-Verlag, 1960-. – URL <http://goo.gl/SYmxQ>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Goodpaster 2008] GOODPASTER, Kenneth E.: On Being Morally Considerable. In: (Attfield, 2008a), S. 231-248. – Erstveröffentlichung 1978
- [Gorgone 2006] GORGONE, Sandro: Heideggers Besinnung als Phänomenologie der Moderne. In: *Heidegger Studies* 22 (2006), S. 49-69
- [Görnitz 2012] GÖRNITZ, Thomas: Perspektiven und Begegnungen. Carl Friedrich von Weizsäcker zum 100. Geburtstag. In: BARTOSCH, Ulrich (Hrsg.) ; BRAUN, Reiner (Hrsg.): *Perspektiven und Begegnungen. Carl Friedrich von Weizsäcker zum 100. Geburtstag*. Münster : LIT Verlag, 2012, S. 85-91
- [Greisch 2003] GREISCH, Jean: Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins. In: (Thomä, 2003), S. 115-127
- [Grondin 2001] GRONDIN, Jean: Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8). In: (Thomas Rentsch, 2001), S. 1-28

- [Habermas 2004] HABERMAS, Jürgen: Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende. In: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2004, S. 65-101
- [Habermas 2011] HABERMAS, Jürgen: *Er zeigt auf unseren blinden Fleck. Wie Kenichi Mishima die Welt bewohnbar macht*. Frankfurt am Main : Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18. Februar 2011. – URL <http://goo.gl/v8AfH>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Han 1996] HAN, Byung-Chul: *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München : Fink, 1996
- [Han 1999] HAN, Byung-Chul: *Martin Heidegger: eine Einführung*. München : Fink, 1999
- [Han 2002] HAN, Byung-Chul: *Philosophie des Zenbuddhismus*. Stuttgart : Reclam, 2002
- [Han 2005] HAN, Byung-Chul: *Was ist Macht?* Stuttgart : Reclam, 2005
- [Hanh 2001] HANH, Thich N.: *Wie Siddhartha zum Buddha wurde*. Berlin : Theseus, 2001
- [Hartig 1997] HARTIG, Willfred (Hrsg.): *Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert. Mit einer Würdigung Heideggers aus buddhistischer Sicht*. Konstanz : Universität Konstanz, 1997
- [Harumi 2009] HARUMI, Befu: Concepts of Japan, Japanese Culture and the Japanese. In: SUGIMOTO, Yushio (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009, S. 21-37
- [Hashi 2004] HASHI, Hisaki: *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule*. Edition Doppelpunkt, 2004
- [Hausdorff und Stegmaier 2004] HAUSDORFF, Felix ; STEGMAIER, Werner ; STEGMAIER, Werner (Hrsg.): *Philosophisches Werk. Einschließlich der unter dem Pseudonym Paul Mongré erschienenen philosophischen und literarischen Schriften und ausgewählter Texte aus dem Nachlass*. Bd. VII. Berlin/Heidelberg/New York : Springer, 2004

- [Hegel 1835] HEGEL, Georg Friedrich W. ; MARHEINEKE, Philipp K. (Hrsg.) ; HOTH, Heinrich G. (Hrsg.): *Werke. Vollständige Ausgabe durch den Verein von Freunden des Verewigten*. Berlin : Duncker & Humblot, 1835
- [Hegel 1979] HEGEL, Georg Friedrich W.: *Werke*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1979
- [Hegel 2003] HEGEL, Georg Friedrich W. ; GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (Hrsg.): *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Metzler-Lizenzausgabe), 2003
- [Heidegger 1964] HEIDEGGER, Martin: Adalbert Stifters ›Eisgeschichte‹. In: BODMER, Daniel (Hrsg.): *Wirkendes Wort*. Zürich : Schweizerische Bibliophilen-Gesellschaft, 1964
- [Heidegger 1983] HEIDEGGER, Martin ; HEIDEGGER, Hermann (Hrsg.): *Denkerfahrten*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983
- [Heidegger 1986a] HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*. Pfullingen : Klett-Cotta, 1986
- [Heidegger 1986b] HEIDEGGER, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Ditzingen : Reclam, 1986
- [Heidegger 1988] HEIDEGGER, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen : Günther Neske, 1988
- [Heidegger 2001] HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen : Niemeyer, 2001
- [Heidegger 2005] HEIDEGGER, Martin: ›Mein liebes Seelchen!‹ *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915-1970*. München : Deutsche Verlags-Anstalt, 2005
- [Heidegger 2006] HEIDEGGER, Martin: *Zollikoner Seminare. Protokolle. Zwiegespräche. Briefe*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2006
- [Heidegger 2009] HEIDEGGER, Martin: *The Heidegger Reader*. Bloomington : Indiana University Press, 2009
- [Heidegger und Hisamatsu 1989] HEIDEGGER, Martin ; HISAMATSU, Hōseki S.: Die Kunst und das Denken. Protokoll eines Colloquiums am 18. Mai 1958. In: (Buchner, 1989a), S. 211-215

- [Heinz 2005] HEINZ, Marion: «Schaffen». Die Revolution der Philosophie. In: (Denker, 2005), S. 174-192
- [Heinz und Kiesel 1996] HEINZ, Marion ; KISEL, Theodore: Heideggers Beziehung zum Nietzsche-Archiv im Dritten Reich. In: SCHÄFER, Hermann (Hrsg.): *Annäherungen an Martin Heidegger: Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*. Frankfurt am Main : Campus, 1996, S. 103-136
- [Heise 1989] HEISE, Jens: Nihonron. Materialien zur Kulturhermeneutik. In: MENZEL, Ulrich (Hrsg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN* Bd. 1. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989, S. 76-97
- [Heisig 2001] HEISIG, W. J.: *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2001
- [Heisig u. a. 2011] HEISIG, W. J. (Hrsg.) ; KASULIS, Thomas P. (Hrsg.) ; MARALDO, John C. (Hrsg.): *Japanese Philosophy a Sourcebook*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2011
- [Held 1992] HELD, Klaus: The Finitude of the World: Phenomenology in Transition from Husserl to Heidegger (translated by Anthony J. Steinbock). In: DALLERY, Arleen B. (Hrsg.) ; SCOTT, Charles E. (Hrsg.): *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and Continental Thought*. Albany : State University of New York Press, 1992, S. 187-198
- [Held 1993] HELD, Klaus: Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmung. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 2 (1993), S. 87-103
- [Helting 1998] HELTING, Holger: Heidegger und Meister Eckehart. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 5 (1998), S. 83-100
- [Hempel 1992] HEMPEL, Hans-Peter: *Heidegger und Zen*. Frankfurt am Main : Athenäum, 1992
- [von Herrmann 1980] HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzweg-Abhandlung «Der Ursprung des Kunstwerkes»*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1980

- [von Herrmann 1994a] HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Heideggers Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung ›Der Ursprung des Kunstwerkes‹*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1994
- [von Herrmann 1994b] HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ›Beiträgen zur Philosophie‹*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1994
- [von Herrmann 1999] HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1999
- [Hesse 1922] HESSE, Hermann: *Siddhartha: eine indische Dichtung*. Berlin : S. Fischer, 1922
- [Hijiya-Kirschnerreit 1988] HIJIYA-KIRSCHNEREIT, Irmela: *Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988
- [Hijiya-Kirschnerreit 1996] HIJIYA-KIRSCHNEREIT, Irmela (Hrsg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996
- [Hirokazu 2001] HIROKAZU, Yoshimoto: *Haidegā to gendai no shii no konpon mondai*. Kyōto : Kōyōshobō, 2001 (Ningen sonzairon sōsho)
- [Hisamatsu 1994] HISAMATSU, Hōseki S.: *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen. Eine systematische Erläuterung von Hōseki Shinichi Hisamatsu, übersetzt von Takashi Hirata und Johanna Fischer*. Stuttgart : Neske, 1994
- [Hölderlin 1992] HÖLDERLIN, Friedrich ; SCHMIDT, Jochen (Hrsg.): *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*. Frankfurt am Main : Deutscher Klassiker Verlag, 1992
- [Hölderlin 1999] HÖLDERLIN, Friedrich: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt am Main : Insel, 1999
- [Holland 2008] HOLLAND, Alan: Nature -- Every Last Drop of It -- Is Good. In: (Attfield, 2008a), S. 79-95. – Erstveröffentlichung 1996
- [Holland 1999] HOLLAND, Nancy J.: Rethinking Ecology in the Western Philosophical Tradition: Heidegger and/on Aristotle. In: *Continental Philosophy Review* 32 (1999), Nr. 44, S. 409-420

- [Hsia 1981] HSIA, Adrian (Hrsg.): *Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981
- [Husserl 1976] HUSSERL, Edmund ; BIEMEL, Walter (Hrsg.): *Husserliana.* Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Haag : Martinus Nijhoff, 1976
- [Husserl 1998] HUSSERL, Edmund: *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I.* Stuttgart : Reclam, 1998
- [Husserl 2008] HUSSERL, Edmund: *Die Lebenswelt. Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916-1937 (Husserliana).* Bd. XXXIX. Dordrecht : Springer, 2008
- [Inada 2001] INADA, Tomomi: Haidegā to kankyō rinri. In: KOKORO TO BUNKA KENKYŪKAI (Hrsg.): *Kokoro to bunka.* Kyōto : Kōyōshobō, 2001, S. 123-143
- [Irlenborn 2000] IRLNBORN, Bernd: *Der Ingrimm des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen.* Wien : Passagen, 2000
- [Iseki 1991] ISEKI, Masa'aki: Geschichtlicher Hintergrund und Entwicklung der Gutai-Gruppe als eine zentrale Frage. In: (Bertozzi und Wolbert, 1991), S. 80-91
- [Jäger 1997] JÄGER, Christian: *Gilles Deleuze. Eine Einführung.* München : Fink, 1997
- [Jähnig 1989] JÄHNIG, Dieter: «Der Ursprung des Kunstwerkes» und die moderne Kunst. In: (Biemel und v. Herrmann, 1989), S. 219-254
- [Jullien 2001] JULLIEN, François: *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie.* München : Fink, 2001
- [Jünger 1979] JÜNGER, Ernst: *Sämtliche Werke.* Stuttgart : Klett-Cotta, 1979
- [Jünger 1982] JÜNGER, Ernst: *Der Arbeiter.* Stuttgart : Klett-Cotta, 1982
- [Kabou 2009] KABOU, Axelle: *Weder arm noch ohnmächtig: Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer.* Lenos, 2009

- [Kaegi und Rudolph 2002] KAEGI, Domenic (Hrsg.) ; RUDOLPH, Enno (Hrsg.): *Cassirer -- Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg : Meiner, 2002
- [Katō 1985] KATŌ, Hiroyoshi: *Haidegā to Herudārin*. Tokio : Geiritsushuppan, 1985
- [Kemp und von Koppenfels 2001] KEMP, Friedhelm (Hrsg.) ; KOPPELFELS, Werner von (Hrsg.): *Französische Dichtung. Von Baudelaire bis Valéry*. München : C.H. Beck, 2001
- [Kemper 1990] KEMPER, Peter (Hrsg.): *Martin Heidegger. Faszination und Erschrecken: die politische Dimension einer Philosophie*. Frankfurt am Main : Campus, 1990
- [Ken'ichi 1996] KEN'ICHI, Mishima: Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung. Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem ›Westen‹. In: (Hijiya-Kirschner, 1996), S. 86-122
- [Kern 2003] KERN, Andrea: ›Der Ursprung des Kunstwerkes‹. Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit. In: (Thomä, 2003), S. 162-174
- [Kiesel 2001] KIESEL, Theodore: Das Versagen von Sein und Zeit. 1927-1930. In: (Thomas Rentsch, 2001), S. 253-280
- [Kisiel 1995] KISIEL, Theodore: Heidegger's Gesamtausgabe: an international scandal of scholarship. In: *Philosophy Today* 39 (1995), S. 3-15
- [Kitarō 1993] KITARŌ, Nishida: *Über das Gute*. Frankfurt am Main : Insel Verlag, 1993
- [Kittler 2000] KITTLER, Friedrich A.: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München : Fink, 2000
- [von Kleist 1978] KLEIST, Heinrich von: *Heinrich von Kleist: Werke und Briefe in vier Bänden*. Berlin und Weimar : Zeno, 1978. – URL <http://goo.gl/fQvnI>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Klopstock 1830] KLOPSTOCK, Friedrich G. ; KLOPSTOCK, Friedrich G. (Hrsg.) ; KLOPSTOCK, Margareta (Hrsg.) ; BACK, August L. (Hrsg.) ; SPINDLER, A. R. C. (Hrsg.): *Klopstocks Sämtliche Werke*. Bd. 15-16. Leipzig : G.J. Göschen, 1830

- [Knoblauch 1999] KNOBLAUCH, Hubert: *Religionssoziologie*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1999. – URL <http://goo.gl/516x8>. -- Zugriffdatum: 1. September 2012
- [Kobayashi 2003] KOBAYASHI, Nobuyuki: *Heidegger und die Kunst im Zusammenhang mit dem Ästhetikverständnis in der japanischen Kultur*. Köln : Edition Chōra, 2003
- [Koch 2007] KOCH, Dietmar: Philosophische Gedanken zum Göttlichen im Blick auf Friedrich Georg Jünger und Martin Heidegger. In: *Jünger-Studien* 3 (2007), S. 184-200
- [Koch 2003] KOCH, Matthias: Nationale Selbstbehauptung in Japan durch Wissenschaft, Technik und Industrie. In: AMELUNG, Iwo (Hrsg.): *Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China. Japan. Korea*. München : Iudicium, 2003, S. 181-216
- [Kracht 1980] KRACHT, Klaus: Redaktionelle Vorbemerkung. Über ›Ostasien‹ sprechen: Sprache des Mangels, Sprache des Da-Seins. In: ABTEILUNG FÜR OSTASIENWISSENSCHAFTEN (Hrsg.): *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* Bd. 3. Bochum : Studienverlag Dr. Norbert Brockmeyer, 1980, S. VII-XXIV
- [Krämer 2005] KRÄMER, Sibylle: Operationsraum Schrift: Über einen Perspektivwechsel in der Betrachtung der Schrift. In: GRUBE, Gernot (Hrsg.) ; KOGGE, Werner (Hrsg.) ; KRÄMER, Sibylle (Hrsg.): *Schrift: Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*. München : Fink, 2005, S. 23-57
- [Kubin 2000] KUBIN, Wolfgang: Fragmente einer chinesischen Ästhetik der Leere. In: ELBERFELD, Rolf (Hrsg.) ; WOHLFART, Günter (Hrsg.): *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrung zwischen Asien und Europa. Académie du Midi*. Köln : Edition Chōra, 2000, S. 129-150
- [Kuo 2010] KUO, Shih-yu: Climate Change and the Ecological Intelligence of Confucius. In: *Journal of Global Ethics* 7 (2010), Nr. 2, S. 185-194
- [Lafont 1994] LAFONT, Cristina: *Sprache und Welterschließung: zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1994

Literaturverzeichnis

- [Langer 2003] LANGER, Monica: Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty. Some of Their Contributions and Limitations for ‹Environmentalism›. In: (Brown und Toadvine, 2003), S. 103-120
- [Laube 1984] LAUBE, Johannes: *Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum ‹Wettstreit der Liebe› zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1984
- [Leopold 2008] LEOPOLD, Aldo: The Land Ethic. In: (Attfield, 2008a), S. 99-114. – Erstveröffentlichung 1949
- [Lessing 1990] LESSING, Gotthold E.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main : Deutscher Klassiker Verlag, 1990
- [Liederbach 2001] LIEDERBACH, Hans P.: *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros: ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*. München : Iudicium, 2001
- [Liederbach 2003] LIEDERBACH, Hans P.: Abweisende Vereinnahmung. Strukturen und Probleme philosophischer Japandiskurse. In: *NOAG (Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens)* 173-174 (2003), S. 35-61
- [Löwith 1960] LÖWITH, Karl: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1960
- [Löwith 1966] LÖWITH, Karl: *Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History*. Evanston : Northwestern University Press, 1966
- [Löwith 1970] LÖWITH, Karl: The Nature of Man and the World of Nature for Heidegger's 80th Birthday. In: *The Southern Journal of Philosophy* 8 (1970), Nr. 4, S. 309-318
- [Luhmann 2000] LUHMANN, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000
- [Ma 2008] MA, Lin: *Heidegger on East-West Dialogue*. New York/London : Routledge, 2008
- [Malfi 1996] MALFI, Paul: *Nishida Kitarōs Denkweg*. München : Iudicium, 1996

- [Maruyama 1988] MARUYAMA, Masao: *Denken in Japan*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988
- [May 1989] MAY, Reinhard: *Ex oriente Lux. Heideggers Werk unter ost-asiatischem Einfluss. Im Anhang: Tomio Tezuka, Eine Stunde bei Heidegger*. Stuttgart/Wiesbaden : Franz Steiner, 1989
- [McShane 2008] MCSHANE, Katie: Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value. In: (Attfield, 2008a), S. 59-78. – Erstveröffentlichung 2007
- [Mende 2003] MENDE, Dirk: Brief über den ›Humanismus‹. Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie. In: (Thomä, 2003), S. 247-258
- [Meyer 2005] MEYER, Katrin: Denkweg ohne Abschweifungen. In: (Denker, 2005), S. 132-156
- [Mizoguchi 1987] MIZOGUCHI, Kōhei: Heidegger's Bremen Lectures. In: (Parkes, 1987), S. 187-199
- [Mones 1999] MONES, Andreas: *Die Kritik des Ereignisdenkens. Eine Kollision mit Heideggers Spätphilosophie*. Köln : Unverzagt, 1999
- [Morita 1984] MORITA, Yoshiyuki: *Kadokawa Shōjiten 2-8. Bd. 3: Kiso nihongo imi to tsukaikata*. Tokio : Kadokawashoten, 1984
- [Müller 2006] MÜLLER, Jörn: *Physik und Ethos. Der Naturbegriff bei Aristoteles und seine Relevanz für die Ethik*. Würzburg : Königshausen und Neumann, 2006
- [Müller 2003] MÜLLER, Olaf L.: *Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus oder warum die Welt keine Computersimulation sein kann: Wirklichkeit ohne Illusionen*. Paderborn : Mentis, 2003
- [Müller-Lauter 1973] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung Wolfgang Müller-Lauters mit Martin Heidegger. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27 (1973), S. 71-76
- [Müller-Lauter 1974] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 3 (1974), S. 1-60

- [Müller-Lauter 2000] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen 3*. Berlin/New York : De Gruyter, 2000
- [Naess 2008] NAESS, Arne: The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. In: (Attfield, 2008a), S. 115-120
- [Nakaoka 1985] NAKAOKA, Narifumi: Das Nichtidentische und das Nichts. Aspekte des Negativitätsdenkens in Ost und West. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 17 (1985), S. 109-121
- [Neumann 1968] NEUMANN, Peter H.: *Zur Lyrik Paul Celans*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1968
- [Nietzsche 1967-] NIETZSCHE, Friedrich ; COLLI, Giorgio (Hrsg.) ; MONTINARI, Mazzino (Hrsg.) ; MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (Hrsg.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Berlin/New York : De Gruyter, 1967-
- [Nietzsche 1980] NIETZSCHE, Friedrich: *Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1980
- [Nietzsche 1982] NIETZSCHE, Friedrich ; MONTINARI, Mazzino (Hrsg.): *Nietzsche lesen*. Berlin/New York : De Gruyter, 1982
- [Nishida 1990a] NISHIDA, Kitarō: Das künstlerische Schaffen als Gestaltungsakt der Geschichte. In: (Ōhashi, 1990b), S. 119-137
- [Nishida 1990b] NISHIDA, Kitarō: Selbstidentität und Kontinuität der Welt. In: (Ōhashi, 1990b), S. 54-118
- [Nishida 1999a] NISHIDA, Kitarō: Einleitung. In: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. (Nishida, 1999b), S. 1-19
- [Nishida 1999b] NISHIDA, Kitarō: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999
- [Nishitani 1989] NISHITANI, Keiji: Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Meßkirchner Ansprachen von Martin Heidegger. In: (Buchner, 1989a), S. 147-158
- [Nishitani 2011a] NISHITANI, Keiji: An Ethic of Subjective Nothingness. In: (Heisig, Kasulis und Maraldo, 2011), S. 1080-1082

- [Nishitani 2011b] NISHITANI, Keiji: Nihilism and Nothingness. In: (Heisig u. a., 2011), S. 721-732
- [Nitta 1990] NITTA, Yoshihiro: Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren. In: (Papenfuss und Pöggeler, 1990), S. 43-54
- [Ogawa 1990] OGAWA, Tadashi: Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen. Das Gespräch mit einem Japaner. In: (Papenfuss und Pöggeler, 1990), S. 180-196
- [Ōhashi 1989] ŌHASHI, Ryōsuke: Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne. Ausgehend von einem Text Tschuang-Tses. In: (Buchheim und Biemel, 1989), S. 130-139
- [Ōhashi 1990a] ŌHASHI, Ryōsuke: Einführung. In: *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*. (Ōhashi, 1990b), S. 11-48
- [Ōhashi 1990b] ŌHASHI, Ryōsuke (Hrsg.): *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*. Freiburg/München : Karl Alber, 1990
- [Ōhashi 2001] ŌHASHI, Ryōsuke: *Naturästhetik interkulturell*. Weimar : Bauhaus-Universität Weimar, 2001
- [Orth 1986] ORTH, Ernst W.: Einleitung: Die Unverfügbarkeit der Rationalität und die Vorrätigkeit des Sinnes. In: ORTH, Ernst W. (Hrsg.): *Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*. Freiburg/München : Alber, 1986, S. 7-9
- [Ott 1970] OTT, Heinrich: Die Bedeutung von Heideggers Denken für die Methode der Theologie. In: KLOSTERMANN, Vittorio (Hrsg.): *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1970, S. 27-38
- [Pannwitz 1921] PANNWITZ, Rudolf: *Werke*. München : Hans Carl, 1921
- [Papenfuss und Pöggeler 1990] PAPENFUSS, Dietrich (Hrsg.) ; PÖGGELE, Otto (Hrsg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander-von-Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1990
- [Parkes 1987] PARKES, Graham (Hrsg.): *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu : University of Hawaii Press, 1987

- [Patt 1988] PATT, Walter: Heidegger: Vorlesungen über Nietzsche. In: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), S. 175-183
- [Paul 1993] PAUL, Gregor: *Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit. Eine kritische Untersuchung.* München : Iudicium, 1993
- [Paul 2008] PAUL, Gregor: *Einführung in die interkulturelle Philosophie.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008
- [Paul 2010] PAUL, Gregor: Menschenrechtsrelevante Konzepte in traditionellen ethischen und religiösen Lehren Chinas. In: LIEDHEGENER, Antonius (Hrsg.) ; WERKNER, Ines-Jacqueline (Hrsg.): *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik.* Wiesbaden : VS Verlag, 2010, S. 236-259
- [Peetz 1995] PEETZ, Siegbert: Welt und Erde. Heidegger und Paul Klee. In: *Heidegger Studies* 11 (1995), S. 167-187
- [Peng 1998] PENG, Fuchun: *Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkweges Martin Heideggers.* Frankfurt am Main : Peter Lang, 1998
- [Petzet 1983] PETZET, Heinrich W.: *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger. 1929 bis 1976.* Frankfurt am Main : Societäts-Verlag, 1983
- [Peukert 1987] PEUKERT, Detlev J. K.: *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987
- [Plessner 1975] PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie.* Berlin/New York : De Gruyter, 1975
- [Plessner 1982] PLESSNER, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie.* Stuttgart : Reclam, 1982
- [Plessner 2002] PLESSNER, Helmuth: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002
- [Plessner 2003] PLESSNER, Helmuth: *Gesammelte Schriften.* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003
- [Pöggeler 1987] PÖGgeler, Otto: West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu. In: (Parkes, 1987), S. 47-78

- [Pöggeler 1989] PÖGGELER, Otto: Destruktion und Augenblick. In: (Buchheim und Biemel, 1989), S. 9-29
- [Pöggeler 1990] PÖGGELER, Otto: Nietzsche, Hölderlin und Heidegger. In: (Kemper, 1990), S. 178-195
- [Pöggeler 1994] PÖGGELER, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart : Günter Neske, 1994
- [Pöggeler 2000] PÖGGELER, Otto: *Hermeneutik der technischen Welt. Eine Heidegger-Interpretation*. Lüneburg : Unibuch, 2000. – URL <http://goo.gl/pVxPa>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Pöggeler 2002] PÖGGELER, Otto: *Bonner philosophische Vorträge und Studien*. Bd. 17: *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*. Bonn : Bouvier, 2002
- [Polt 2003] POLT, Richard: ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).‘ Ein Sprung in die Wesung des Seyns. In: (Thomä, 2003), S. 184-194
- [Popper 2003] POPPER, Karl R.: *Das Elend des Historizismus*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2003
- [Pörtner 1993] PÖRTNER, Peter: Einleitung. Nishida Kitarō und ‚Über das Gute‘ (Zen no kenkyū). In: *Über das Gute*. (Kitarō, 1993), S. 9-26
- [Pörtner 2002] PÖRTNER, Peter: Tōkyō. Annäherung an eine Amöbe. In: BERKING, Helmuth (Hrsg.) ; FABER, Richard (Hrsg.): *Städte im Globalisierungsdiskurs*. Würzburg : Königshausen und Neumann, 2002, S. 55-66
- [Precht 2004] PRECHTL, Peter: *Grundbegriffe der analytischen Philosophie*. Stuttgart : Metzler, 2004
- [Puntel 2010] PUNTEL, Lorenz B.: *Sein und Gott: Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*. Mohr Siebeck, 2010
- [Recki 2002] RECKI, Birgit: Der Tod, die Moral, die Kultur. In: (Kaegi und Rudolph, 2002), S. 106-129
- [Regan 2008] REGAN, Tom: The Nature and Possibility of an Environmental Ethics. In: (Attfield, 2008a), S. 271-286. – Erstveröffentlichung 1981

- [Reschke 2004] RESCHKE, Renate: Aufklärung ohne und mit Dionysos. Friedrich Nietzsches Kritik am aufklärerischen Klassizismus Johann Joachim Winckelmanns. In: RESCHKE, Renate (Hrsg.): *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?* Berlin : Akademie Verlag, 2004, S. 143-153
- [Riedel 1990] RIEDEL, Manfred: Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. In: (Papenfuss und Pöggeler, 1990), S. 75-100
- [Ritter 1989] RITTER, Joachim: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989
- [Rolston III 2008] ROLSTON III, Holmes: Is There an Ecological Ethics? In: (Attfield, 2008a), S. 13-30. – Erstveröffentlichung 1975
- [Rorty 1989] RORTY, Richard: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989
- [Rorty 2005] RORTY, Richard: Analytic Philosophy and Narrative. In: GERHARDT, Volker (Hrsg.): *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2005, S. 269-285
- [Rosenkranz 1844] ROSENKRANZ, Karl: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin : Duncker & Humblot, 1844
- [Safranski 1999] SAFRANSKI, Rüdiger: *Martin Heidegger. Between Good and Evil*. Cambridge : Harvard University Press, 1999
- [Safranski 2006] SAFRANSKI, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main : Fischer, 2006
- [Sailer-Wlasits 2003] SAILER-WLASITS: *Die Rückseite der Sprache. Philosophie der Metapher*. Wien : Edition va bene, 2003
- [Sallis 2005] SALLIS, John: Die Verwindung der Ästhetik. In: (Denker, 2005), S. 193-205
- [Schaarschmidt-Richter 1991] SCHAARSCHMIDT-RICHTER, Irmtraud: Gutai im Kontext der japanischen Kunst. In: (Bertozzi und Wolbert, 1991), S. 93-110
- [Scheler 1954-] SCHELER, Max ; SCHELER, Maria (Hrsg.) ; FRINGS, M. S. (Hrsg.): *Max Scheler. Gesammelte Werke*. Bern, München/Bonn : Francke/Bouvier, 1954-

- [Scherer 2008] SCHERER, Donald: Anthropocentrism, Atomism, and Environmental Ethics. In: (Attfield, 2008a), S. 31-40. – Erstveröffentlichung 1982
- [Schmidt 1975] SCHMIDT, Gerhard: Lyrische Sprache und normale Sprache. In: KÖHLER, Erich (Hrsg.): *Sprachen der Lyrik. Festschrift für Hugo Friedrich zum 70. Geburtstag*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1975, S. 731-750
- [Schmidt 1967] SCHMIDT, Hermann: Der Horizontbegriff Husserls in Anwendung auf die ästhetische Erfahrung. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 (1967), Nr. 4, S. 499-511
- [Schneider 1992] SCHNEIDER, Norbert: Adornos Theorie des Naturschönen. In: BERNDT, Andreas (Hrsg.): *Frankfurter Schule und Kunstgeschichte*. Berlin : Dietrich Reimer, 1992, S. 59-67
- [Schönbein 2001] SCHÖNBEIN, Martina: *Jahreszeitenmotive in der japanischen Lyrik: zur Kanonisierung der kidai in der formativen Phase des haikai im 17. Jahrhundert*. Wiesbaden : Harrassowitz, 2001
- [Schuster 1977] SCHUSTER, Ingrid: *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925*. Bern : A. Francke, 1977
- [Schwemmer 1997] SCHWEMMER, Oswald: *Ernst Cassirer: ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin : Akademie Verlag, 1997
- [Schwemmer 2002] SCHWEMMER, Oswald: Ereignis und Form. Zwei Denkmotive in der Davoser Disputation zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer. In: (Kaegi und Rudolph, 2002), S. 48-65
- [Schwemmer 2005a] SCHWEMMER, Oswald: *Kulturphilosophie: Eine medientheoretische Grundlegung*. München : Fink, 2005
- [Schwemmer 2005b] SCHWEMMER, Oswald ; SCHNEIDER-KEMPF, Barbara (Hrsg.) ; SAUR, Klaus G. (Hrsg.): *Wozu noch Kunstbilder betrachten? (Sonderdruck aus: Wissenschaft und Kultur in Bibliotheken, Museen und Archiven. Klaus-Dieter Lehmann zum 65. Geburtstag)*. München : K. G. Saur, 2005
- [Schwemmer 2011] SCHWEMMER, Oswald: *Das Ereignis der Form. Zur Analyse des sprachlichen Denkens*. München : Fink, 2011

- [Seo 1990/91] SEO, Gwang-Il: *Die Heidegger-Rezeption in Korea. Mit einem Einblick in die Probleme der Heidegger-Forschung und -Interpretation*. Düsseldorf : (Dissertation Universität Düsseldorf), 1990/91
- [Seraphim 1996] SERAPHIM, Franziska: Der Zweite Weltkrieg im öffentlichen Gedächtnis Japans: Die Debatte zum fünfzigsten Jahrestag der Kapitulation. In: (Hijiya-Kirschner, 1996), S. 25-55
- [Seubold 1996] SEUBOLD, Günter: *Kunst als Enteignis. Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst*. Bonn : Bouvier, 1996
- [Sheehan 1983] SHEEHAN, Thomas J.: On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis. In: SILVERMAN, Hugh J. (Hrsg.): *Continental philosophy in America*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1983, S. 131-164
- [Sheehan 1998] SHEEHAN, Thomas J.: Nihilism: Heidegger, Jünger, Aristotle. In: HOPKINS, Burt C. (Hrsg.): *Phenomenology: Japanese and American perspectives*. Dordrecht : Kluwer Academic, 1998, S. 273-316
- [Shimada 2007] SHIMADA, Shingo: *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und nationale Identitätskonstruktion*. Frankfurt am Main/New York : Campus, 2007
- [Shimomura 2011] SHIMOMURA, Toratarō: The Logic of Absolute Nothingness. In: (Heisig u. a., 2011), S. 733-737
- [Simmel 2008] SIMMEL, Georg: *Philosophische Kultur: Philosophische Kultur, Philosophie des Geldes. Zur Soziologie und Ästhetik*. Frankfurt am Main : Zweitausendeins, 2008
- [Simon 2002] SIMON, Josef: Kann sich die westliche Ethik selbst relativieren? In: ELBERFELD, Rolf (Hrsg.) ; WOHLFART, Günter (Hrsg.): *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen. Académie du Midi*. Köln : Edition Chōra, 2002, S. 25-39
- [Sinn 1990] SINN, Dieter: *Ereignis und Nirwana. Heidegger, Buddhismus, Mythos, Mystik. Zur Archäotypik des Denkens*. Bonn : Bouvier, 1990
- [Spengler 1980] SPENGLER, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München : Beck, 1980

- [Stambaugh 1987] STAMBAUGH, Joan: Heidegger, Taoism, and the Question of Metaphysics. In: (Parkes, 1987), S. 79-91
- [Stegmaier 2003] STEGMAIER, Werner: Auseinandersetzung mit Nietzsche I. Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers. In: (Thomä, 2003), S. 202-210
- [Stenger 2009] STENGER, Georg: Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief? In: *Prolegomena: Journal of Philosophy* 8 (2009), Nr. 1, S. 55-78
- [Strittmatter 2010] STRITTMATTER, Kai: *Das Schweigen der China-Kenner*. Süddeutsche Zeitung, 10. Dezember 2010. – URL <http://goo.gl/AaCqi>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Suehisa 2008] SUEHISA, Asuka: *Die Grundstimmung Japans. Ein Versuch mit Martin Heideggers Stimmungsphänomenologie*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2008
- [Sylvan (Routley) 2008] SYLVAN (ROUTLEY), Richard: Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? In: (Attfield, 2008a), S. 3-12. – Erstveröffentlichung 1973
- [Tanabe 1990a] TANABE, Hajime: Valéry's Kunstphilosophie. Kap. 4: Die Grenzen des Gedichts ›Die junge Parze‹ und ihre Überwindung. In: (Ōhashi, 1990b), S. 196-224
- [Tanabe 1990b] TANABE, Hajime: Versuch, die Bedeutung der Logik der Spezies zu klären. In: (Ōhashi, 1990b), S. 145-195
- [Taylor 2008] TAYLOR, Paul W.: The Ethics of Respect for Nature. In: (Attfield, 2008a), S. 249-270. – Erstveröffentlichung 1981
- [Tertulian 1990] TERTULIAN, Nicolas: Seinsgeschichte als Legitimation der Politik. In: (Kemper, 1990), S. 51-71
- [Thomä 2003] THOMÄ, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart [u.a.] : Metzler, 2003
- [Thomas Rentsch 2001] THOMAS RENTSCH (Hrsg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin : Akademie, 2001

- [Thurnher 1993] THURNHER, Rainer: Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 2 (1993), S. 129-141
- [Thurnher 1998] THURNHER, Rainer: Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz vor der ‚Kehre‘. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 5 (1998), S. 183-197
- [Trawny 2000] TRAWNY, Peter: Der kommende und der letzte Gott. In: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 6 (2000), S. 199-220
- [Tsujiura 1981] TSUJIMURA, Kōichi: Eine Entsprechung. Versuch einer Strukturanalyse des Bildes ›Der den Berg hinabgehende Sakyamuni‹ von L'iang K'ai. In: TSUJIMURA, Kōichi (Hrsg.) ; ŌHASHI, Ryōsuke (Hrsg.) ; ROMBACH, Heinrich (Hrsg.): *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*. Basel : Herder, 1981, S. 29-45
- [Tsujiura 1989a] TSUJIMURA, Kōichi: Ereignis und Sōki. In: (Buchner, 1989a), S. 79-86
- [Tsujiura 1989b] TSUJIMURA, Kōichi: Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie. In: (Buchner, 1989a), S. 159-166
- [Tsujiura 1990] TSUJIMURA, Kōichi: Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts. In: (Ōhashi, 1990b), S. 441-454
- [Ullrich 1996] ULLRICH, Wolfgang: *Der Garten der Wildnis. Eine Studie zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*. München : Fink, 1996
- [Vattimo 1989] VATTIMO, Gianni: Heideggers Nihilismus. Nietzsche als Interpret Heideggers. In: (Biemel und v. Herrmann, 1989), S. 142-153
- [Vedder 2005] VEDDER, Ben: ›Gott ist tot‹. In: (Denker, 2005), S. 157-173
- [Vico 2000] VICO, Giambattista ; AUERBACH, Erich (Hrsg.): *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker: Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2000

- [Vietta 1989] VIETTA, Silvio: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen : Niemeyer, 1989
- [Vogt 2011] VOGT, Peter: *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte. Mit einem Vorwort von Hans Jonas*. Berlin : Akademie, 2011
- [Watsuji 1992] WATSUJI, Tetsurō: *Fūdo. Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992
- [Weinmayr 1989] WEINMAYR, Elmar: Denken im Übergang - Kitarō Nishida und Martin Heidegger. In: (Buchner, 1989a), S. 39-62
- [Weinmayr 1991] WEINMAYR, Elmar: *Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers. Mit einem Blick nach Japan*. München : Fink, 1991
- [von Weizsäcker 1988] WEIZSÄCKER, Carl F. von: *Bewußtseinswandel*. München u.a. : Hanser, 1988
- [Wenning 2011] WENNING, Mario: Kant and Daoism on Nothingness. In: *Journal of Chinese Philosophy* 38 (2011), Nr. 4, S. 556-568
- [Wilhelm 1952] WILHELM, Richard: *Laotse: Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Düsseldorf/Köln : Diederichs, 1952
- [Wilhelm 1971] WILHELM, Richard: *Chunqiu: Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf/Köln : Diederichs, 1971
- [von Wolzogen 1997] WOLZOGEN, Christoph von: <Weltanschauung>. Heidegger und die Begriffsgeschichte eines fragwürdigen Begriffs. In: *Heidegger Studies* 13 (1997), S. 123-142
- [Yamauchi 2011] YAMAUCHI, Tomosaburō: Plato and the Environmental Philosophy of Kuki Shūzō: Nature, Love and Morality. In: *Memoirs of Osaka Kyoiku University* 60 (2011), September, Nr. 1, S. 41-53. – URL <http://goo.gl/2JhsQ>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Yorikawa 2005] YORIKAWA, Joji: *Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*. Freiburg/München : Karl Alber, 2005

- [Yoshihara 1991] YOSHIHARA, Jiro: Das Gutai-Manifest (Verkündet im Oktober 1956, veröffentlicht im Dezember 1956 in der Kunstzeitschrift «Geijutsu Shincho»). In: (Bertozzi und Wolbert, 1991), S. 364-369
- [Yoshiko 1998] YOSHIKO, Oshima: *Nähe und Ferne: mit Heidegger unterwegs zum Zen*. Würzburg : Königshausen und Neumann, 1998
- [Zhuangzi 2012] ZHUANGZI ; THE CHINESE TEXT PROJECT (Hrsg.): *Zhuangzi*. The Chinese Text Project, 2012. – URL <http://goo.gl/0ytPF>. -- Zugriffsdatum: 9. März 2012
- [Zhuangzi und Wilhelm 1972] ZHUANGZI ; WILHELM, Richard: *Dschuang Dsi: Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Düsseldorf/Köln : Diederichs, 1972. – URL <http://goo.gl/MUPJ0>. -- Zugriffsdatum: 1. September 2012
- [Zimmer und Heyer-Grote 1973] ZIMMER, Heinrich ; HEYER-GROTE, Lucy: *Philosophie und Religion Indiens: Philosophies of India*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973
- [Zimmerman 1990] ZIMMERMAN, Michael E.: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Bloomington : Indiana University Press, 1990
- [Zimmerman 2003] ZIMMERMAN, Michael E.: Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism. In: (Brown und Toadvine, 2003), S. 73-102
- [Zimmerman 2005] ZIMMERMAN, Michael E.: Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation. In: (Denker, 2005), S. 97-116
- [Zimmerman 2006] ZIMMERMAN, Michael E.: Heidegger, Buddhism, and Deep Ecology. In: GUIGNON, Charles B. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Heidegger (2nd Edition)*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, S. 293-325
- [Zöllner 2006] ZÖLLNER, Reinhard: *Geschichte Japans. Von 1800 bis zur Gegenwart*. Paderborn : UTB, 2006

DANKSAGUNG

Herrn PD Jens Heise danke ich für die freundliche Betreuung der Arbeit, die intensiven Gespräche und dafür, dass er mir den Mut gegeben hat, die Fragestellung dieser Arbeit breit aufzustellen und umfangreich abzuhandeln. Herrn Professor Oswald Schwemmer bin ich durch seine herausragende Lehrtätigkeit verbunden, die es mir überhaupt erst ermöglichte, Heidegger auf die vorgestellte Weise kreativ neu zu lesen. Dem DAAD und besonders dessen Team in der Geschäftsstelle Tokio danke ich, für die finanzielle Unterstützung ohne die mein Auslandsaufenthalt nicht möglich gewesen wäre. Zu Dank verpflichtet bin ich auch den freundlichen Auslandsbeauftragten und freiwilligen Helfern der Waseda-Universität, die meinen Aufenthalt in Japan so angenehm machten. Meinen Eltern danke ich für die stetige Unterstützung und das unerschöpfliche Verständnis, das sie mir auch beim Wechsel meiner Studienfächer entgegenbrachten. Meinem Freund Gerrit danke ich für die vielen guten Gespräche während unserer philosophischen Lehrjahre in Berlin. Hermann bin ich zu Dank für das Lektorat verpflichtet. Abschließend danke ich meiner Frau Katrin für ihre Geduld und dafür, dass sie mich immer wieder neu inspiriert.